النص الصوفي

دراسة تفكيكية في نصوص أبو يزيد البسطامي نموذجاً



الدكتور

عامر جميل شامي الراشدي

مدرس النقد والتصوف

/ قسم الفلسفة

كلية الآداب / جامعة الموصل

عالم الكتب الحديث
Modern Book's world
للنشر والتوزيع

2014

النص الصوفي

دراسة تفكيكية في نصوص

أبو يزيد البسطامي نموذجاً

الدكتور

عامر جميل شامي الراشدي

مدرس النقد والتصوف / قسم الفلسفة

كلية الآداب / جامعة الموصل

عالم الكتب الحديث

Modern Books' World

اربد- الأردن

2014

الكتاب

النص الصوفي: دراسة تفكيكية في نصوص أبو يزيد البسطامي نموذجاً

تأليف

عامر جميل الراشدي

الطبعة

الأولى، 2014

عدد الصفحات: 178

القياس: 17×24

رقم الإيداع لدى المكتبة الوطنية

(2013/7/2399)

ISBN 978-9957-70-726-2

الناشر

عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع

إربد- شارع الجامعة

تلفون: (00962 -27272272)

خلوي: 0785459343

فاكس: 27269909- 00962

صندوق البريد: (3469) الرمزي البريدي: (21110)

E-mail: almalktob@yahoo.com

almalktob@hotmail.com

www.almalkotob.com

الفرع الثاني

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع

الأردن- العبدلي- تلفون: 5264363/ 079

مكتب بيروت

روضة الغدير- بناية بزي- هاتف: 00961 1 471357

فاكس: 00961 1 475905

الإهداء

أبي

أمي

أخوتي

زوجتي وأولادي

ولتلك الأيام التي كتبت وجودي دون حروف أبجدية

وعشت معها أحلى ما يكون الوجود تأملاً وحقيقة

أمام انكسار الجمال بلا حد أو نهاية

الـــــى ما تبقى مني

مي .....!

لكم وأنتم جذوري الموغلة بالكون حد الأخرة ومنهم

أخي الشيخ بشار جميل .

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله فاطر الأرض ورافع السماء، الأبدي بلا انتهاء والأزلي بلا ابتداء والصلاة والسلام على حقيقة الخلق محمد صلى الله عليه وسلم رسول العالمين بلا استثناء.

أما بعد:

فيُشكل النص الصوفي ظاهرةً في مجمل النشاط البشري، إذ تعد مدونته خروجاً على انتماء النص الديني والنص الأدبي، فهو يختطّ لنفسه خطاً ميسمياً تشكل فيه تجربته الروحية أهم شواخص هذا الطريق الذي يتخلق فيه العالم الصوفي، متكِئاً على لغة يصطنعها بنفسه مشخصاً فيها دلالات غير منتمية للمرجع المعجمي، فالكتابة الصوفية إمكان واحتمال غير قار، وشعرية هذه الكتابة تفصح عن توتر دائم بين إمكانية اللغة والعالم المتجلي للصوفي.

وتعد نصوص (أبو يزيد البسطامي) معلماً مهماً من معالم المنظومة الصوفية على مستوى العالم الاسلامي لما لها من خصوصية وفرادة في تجربتها الكتابية التي تؤشر عمقاً ونضجاً روحياً شكل بدايات كتابةٍ جديدةٍ ونقطة افتراق مع الكتابات الصوفية السابقة والتالية لها، إذ أثث (أبو يزيد البسطامي) لتجربة تعيش خارج مجرى الزمن حين تكلم بلسان الحال الممحوق عن نفسه القائم بغيره/ التجليات الإلهية، فرابعة العدوية، وأبو الحسين النوري، والحارث المحاسبي، وذو النون المصري، وغيرهم من الذين سبقوا (أبو يزيد البسطامي) لم يتجاوزوا فناء النفس عنها دون ذكرهم لقيامها بغيرها / التجليات الالهية، فالكثافة الروحية التي اعتملت داخل (أبو يزيد البسطامي) دفعته إلى ترسيم مشهد صوفي ظل يتكرر مع الحلاج، والشبلي، وعفيف الدين التلمساني، وابن سبعين، وابن الفارض، والسهروردي وغيرهم ممن سار على الدرب الذي دشن معالمه بنفسه، فكانت الغيبة عن النفس، وذهاب الحس، وضياع الحضور، وغريب القول، مزايا قارة في تجربة هؤلاء الذين أعقبوا (أبو يزيد البسطامي) لما شكله من ظاهرة حرفت مسار اتجاه الكتابة الصوفية إلى جهة

كانت غائبة عن المشهد الصوفي الإسلامي ولفتت أرواح الصوفية إلى معارج الحقيقة حتى تحولت اللغة لديه إلى انكشاف للوجود، فاللغة عنده وجود يعاش ويعاين، وهذا ما جعلنا نعي أن نصوصه تتطلب استعدادا روحياً مسبقاً قبل اللقاء بها، مُشكّلةً صدمةً هزت الذائقة الاسلامية بانتمائها الديني، والعربية بانتمائها الأدبي، لما فيها من زخم روحي وتراكيب لغوية غير معهودة عما سبقها، ولن نجانب الحق إذا ما قلنا إن دراسة هذه النصوص دراسة تفكيكية لن يكون بالأمر السهل، فالتفكيك استراتيجية تمتلك صفات المنهج النقدي ولكن بخصوصية واعية لمخاطر سكونية المنهج ما يجعل صفة الاحتمال أهم خصائصه وهو ما يدفعه إلى الابتعاد عن خصوصية المنهج، فالشك يسكن قلب الحقيقة، إن لم يكن جزءاً منها، كذلك هو العرض الذي يشارك الجوهر وجوده، فكل الحقائق التي توارثها الانسان معرضة لأن يشاركها الطرف الذي يناقضها، وهذا ما جعل هذه الظاهرة النقدية محط اهتمام الدارسين والنقاد حداً يفوق كل ظاهرة، منقسمين بين مؤيد لها ومعارض، وقد يعود سبب ذلك أيضاً إلى المفاهيم التي يتكئ عليها التفكيك، كالاختلاف، والتكرارية، والانتشار والفارماكون، فهذه تمثلات للتفكيك لكن بأطر مفاهيمية دائمة التغير والصيرورة على نفسها، ما يجعل التفكيك حركة واعية بأن القادم يحمل شيئاً جديداً يؤهله لأن يزيح القديم، فهذه المفاهيم تؤسس لحقائق آنية غير ثابتة أو محسومة الصدق ما يجعل صعوبة تجاوزها أمراً صعباً إن لم يكن مستحيلاً، ولاسيما أنها تفكك المنظومة العقلية المبنية على مبادئ أسست الميتافيزيقا حقائقها وجعلتها تمتلك صفة اليقين مثل مبادئ (الهوية وعدم التناقض والأس الثالث المرفوع) وهذا ما يجعل الدراسات التطبيقية للتفكيك تكاد تكون معدومة، ومن هنا نستطيع أن نعرف أهمية الدراسة التي قمنا بها، التي تتأرجح بين منظومة معرفية تقوم أساساً على تجربة ذاتية / التصوف، وبين منظومة فكرية تقوم على ان النص سبق له أن بدأ ! ما يضع كل بداية تحت وصاية النهاية!

وقد اشتمل الكتاب على تمهيد، وفصلين، وخاتمة.

تناولنا في التمهيد التعريف ب(دريدا) بوصفه رائد التفكيكية، وتتبعنا ظاهرة التفكيك بدءاً من تاريخ إعلان بيانها الأول في عام 1966 والعوامل التي ساعدت على

ظهورها وتحولها إلى (ستراتيجية) لما تحتويه من قابلية التعديل والتحوير الفجائي والانتقالات المباغتة، مستمداً أصول نظريته من الرغبة في زحزحة المركزية العقلية، فالمكر الكامن في تعريف التفكيك يجعل من الصعوبة بمكان أن يبقى بعيداً عن انقلاب التفكيك ضد هذا التعريف؛ لأنه حتماً سيقع تحت قوة (الستراتيجية) وبالتالي سيكون عرضه للهدم، فضلاً عن معرفة آلية اشتغال (الاخ(ت)لاف) التي تتطلب حراكاً متناوباً بين حدود المطابقة وحدود المخالفة، فهذا المفهوم وضعه دريدا عام 1968 في ضوء أبحاثه عن سوسير والبنيويين الخاصة باللغة وتتبعنا كيفية اجتراح هذا المفهوم من الكلمة (Difference) وإبدال حرف ال(e) بحرف ال(a) (Differance) التي حاول من خلالها أن يؤسس لذاكرة جديدة وبمفردة تتناسب معها. وتناولنا القراءة التفكيكية التي لا تقوم على استعادة المعاني الكامنة خلف النص فقط؛ بل المشاركة في لعبة المعاني الممكنة التي يقوم النص بإنتاجها، كما أن اللوغوس وميتافيزيقا الحضور من المفاهيم المهمة التي انبنت عليها التفكيكية، فاللوغوس يفترض وجود حقائق قارة وطّنها في العقل البشري مما أسس لميتافيزيقا الحضور التي ثار ضدها دريدا، وضد وجود حقائق موضوعية ثابتة ووقائع خارج اللغة، وأخيراً كانت الكتابة محط اهتمام التمهيد فبعد بيان موقف كل من (أفلاطون روسو سوسير) تجاهها واتفاقهم على وسمها بالخيانة والنقص والضعف، بيَّن دريدا إنها أصل كل الفنون.

وجاء الفصل الأول في مبحثين، تناول المبحث الأول النص الصوفي الكتابي وقدرته على حيازة الصوت في شكله الكتابي الذي يبدو جامداً فيما يكتظ بكثافته الروحية المطمورة فيه، فضلا عن تفكيك اسم (أبويزيد البسطامي) وبيان الأصول الأتمولوجية لهذه التسمية التي جعلت اسمه في إرجاء مستمر،هذا الهامش الذي ظل مطويا خلف نصوصه ومقصيا عن متن الكتابة الصوفية التي تعاملت معه على انه إضافة من الممكن تجاوزها بوجود المركز/النص، وهو السبب الذي جعلنا أن نبقي اسم(أبو يزيد البسطامي) في حالة رفع(على الحكاية) متجاوزين حالة الإضافة التي قد يقع فيها بالنسبة للنص، لنرسم حالة من التوازي بين الهامش (الاسم) والمتن(النص). وتناول المبحث الثاني آلية اشتغال الذات الصوفية ذات (أبو يزيد البسطامي) ضد نفسها وكيف أنه يحاول تجاوز نفسه بنفسه وصولاً إلى فناء ذاته في

التجليات الإلهية في مسار روحي محفوف بالحب والعشق للخالق، فضلاً عن تناولنا نصوص (أبو يزيد البسطامي) من جهة جدل الصوت والكتابة وكيفية حضورها في هذه النصوص ومفهوم الانتشار وتتبع إشتغاله في النص الشعري ل(أبو يزيد البسطامي).

وجاء الفصل الثاني في مبحثين، تناول المبحث الأول، الفيزياء الكلاسيكية والحديثة رغبة منا في تقريب المشهد المعرفي القائم بين الشطح والتفكيك فكل منها يتسم ببنية متغيرة دائماً، ما يجعل عملية فهم هذه الحادثة أمرا صعبا، فلجأنا الى الفيزياء ولا سيما نظرية (الكوانتم) لما فيها من ظواهر فيزيائية تساعد القارئ على تقبل الشطح والتفكيك في بنية واحدة، فآلية اشتغال هذه النظرية العلمية وحقيقة وجودها تخلق أفقا تخييليا يلم انكسارات الشطح ودوام تجلياته مع انقلاب التفكيك المستمر ضد معانيه في أفق واحد، ثم تناولنا الشطح اصطلاحاً، وتتبعنا تباين مفهومه بين الصوفية ودارسي التصوف وبيّنا (التكرارية) التي وسمت هذا التعريف، منتقلين بعد ذلك الى شطحات (أبو يزيد البسطامي) وبيان التوتر المعرفي الذي أصاب المشهد الصوفي بعد ظهور نصوصه. فيما تناول المبحث الثاني نظرية الحيود وأثرها الفيزيائي في مساعدة القارئ على فهم الزخم الروحي الذي تزخر به عبارات الشطح، فالطاقة الاستيعابية للغة لاتتناسب مع المحمول الروحي الصوفي، خالقة بذلك فجوة بين العبارة واشارتها، تلك الفجوة التي تتضح معالم هوتها مع نظرية الحيود، وكان لمفهوم (الفارماكون) حضور في متن الدراسة.

أما عن أهم الصعوبات التي واجهت البحث، فلا يسعنا إلا أن نقول إن هذه الدراسة حاولت أن تكون رائدة في مجال تخصصها، ولاسيما وهي تتناول نصوص (أبو يزيد البسطامي) من جهة و(التفكيك) من جهة ثانية، لما يعنيه هذا من قلة الدراسات وندرتها التي تناولت هذين الموضوعين، مع غياب أي شاخص علمي يمكن الاستهداء به.

واعتمدت الدراسة في تحليلها للنصوص، على كتاب (أبو يزيد البسطامي-المجموعة الصوفية الكاملة ويليها كتاب تأويل الشطح) تحقيق وتقديم - قاسم محمد عباس، دون أي مصدر أخر ولاسيما بعدما أثبت المحقق الخلل الكبير الذي أصاب كتاب عبد الرحمن بدوي (شطحات الصوفية) الذي يتناول شطحات (أبو يزيد البسطامي)، ما دفع المحقق الى جمع

أقوال (أبو يزيد) في كتاب واحد بعد معارضته بمخطوطات عدة حتى استقام له الأمر على ما وصل إلينا. وحاولت الدراسة التعريف بالشخصيات الصوفية فضلا عن عدد من الشخصيات المناسبة للدراسة، والدراسة اعتمدت على كتاب دريدا (في علم الكتابة) حين تناولنا التفكيكية بالدرس، لما يشكله هذا الكتاب من أهمية بالغة لا غنى عنها لمن أراد أن يدرس التفكيك بدقة علمية.

ولا يسعني بعد هذا إلا أن أتقدم بالشكر الجزيل الى قسم اللغة العربية في كلية التربية الذين كان لهم الفضل في تعليمي و تدريسي طول سنوات الدراسة بدءاً من دراستي الأولية وحتى إتمام هذه الدراسة. وأوجه فائق شكري المعتق بمشاغبات ممهورة بالود والحب الى أستاذي الدكتور (عبد الستار عبد الله البدراني) الذي سبق فضله علي، مذ عرفته في السنة الأولى من دراستي الأولية/ المسائية، أذكر أني حينها سألته عن (deconstruction) ولازلت أسأله كلما وقع تحت ناظري مصطلح او حدث بخاطري تساؤل. كما أشكر زميلة حياتي (د.ميلاد عادل جمال) لما أبدته من مساندة وحرص على اقتناء كل كتاب مرَّ بها خلال فترة إتمام الدراسة. وأشكر صديقي وزميلي (شريف هزاع شريف) الذي شاركني طباعة هذا الكتاب وحواره المستمر حول مسائل التصوف.

وأتوجه بالشكر والامتنان الى كلية الأداب – قسم الفلسفة – ذلك القسم الذي احتضنني وأعطاني من العلم ما كنت أتوق اليه،وأشكر كل زملائي فيه الذين جعلوني أتفرغ فيه حسب أوقات تناسبني مع علمي أنها كانت تثقل كاهلهم، إلا أن البسمة كانت دائمة الارتسام على وجوههم لطيبتهم.

وبعد رحلتي مع (أبو يزيد البسطامي) و (دريدا) أشعر أني كنت أقود رجلين على صفحة جليد في يوم ممطر، لا أحسب عدد المرات التي وقعت فيها ! لكني أعرف كم مرة أخذا بيدي !. وما كنت قد كتبته فإني أحتسب أجره عند الواحد الأحد، الذي قدر فغفر، وعلم فستر، وجعل التمام لكتابه دون أي كتاب، فالزلل لا يجوز في ذات الله، كامن في خلق البشر، وحسبي أنه حسبي.

التمهيد

بطاقة جاك دريدا:

هو فيلسوف فرنسي معاصر، ولد في البيار بالجزائر عام 1930 وعاش فيها حتى أتم دراسته الثانوية عام 1949، صدرت أولى دراساته الفلسفية عام 1954 بعنوان مشكلة النشأة في فلسفة هوسرل، قام بتدريس المنطق والفلسفة في السوربون عام 1960 ثم أنتقل بعدها للتدريس في مدرسة المعلمين العليا. أما دريدا فإن اسمه الأخر كان (إيلي) ثم شطب عليه، وحتى جاك كان (جاكي) ثم غيَّره، نشر أول أعماله، وهو (أصل الهندسة عند هوسرل) عام 1962 حول بحث كتبه إدموند هوسرل عن أصل الهندسة الذي أجاب فيه هوسرل عن مسألة كيف تصبح الهندسة موضوعاً مثالياً معتمداً فيه على أن اللغة هي الحل، إلا أن دريدا بيَّن أن بحث هوسرل يضم في ثناياه المشاكل التي ظن أنه حلها، فاز (أصل الهندسة) بجائزة فلسفية، ولكنه لم يجذب اهتماماً كبيراً غير إن دريدا سرعان ما نشر عام 1967 ثلاثة كتب هي (في علم الكتابة) و(الكتابة والاختلاف) و (الصوت والظاهرة) تناول فيها أعمال كبار الفلاسفة بدءاً من أفلاطون حتى كلود ليفي شتراوس، هذه الكتب الثلاثة جعلت من دريدا شخصية كبرى في المناقشات النظرية التي سادت الحياة الفكرية الفرنسية في أواخر عقد الستينات، وفي عام 1972 نشر ثلاثة كتب مرة ثانية وهي (حواشي الفلسفة) و(الانتشار) و(مواقف) تقارب طروحات هذه الكتب ما قد كتبه فيما سبق، وفي عام 1975 عمل أستاذاً في الولايات المتحدة وبداية تأسيس مدرسة ييل في النقد الأدبي، وفي عام 1983 قام مع آخرين بتأسيس المعهد الدولي للفلسفة بباريس، وبين عام 1984 وعام 1988 كرس دريدا محاضراته للمسألة القومية والعلاقة مع الاخر ومنها -1- الأمة – الجنسية – القومية -2- الناموس – اللغة – الأرض -3- اللاهوت – سياسي -4- كانط، اليهودي - الألماني -5- أكل الأخر – بلاغة أكل اللحم البشري، ليواصل بعد ذلك اهتمامه ولكن في مواضيع جديدة منها، مسألة الصداقة، والتراث والأسرة، والعنف الممارس على الحيوانات، وأحكام

الإعدام، والاهتمام بالتحليل النفسي. حتى توفي في أكتوبر عام 2004 بعد ساعات من إعلان جائزة نوبل التي كان يتوقع فوزه بها. وجاك دريدا هو مؤلف على ما يقارب خمسين كتاباً فضلا عن مقدمات ومداخلات غزيرة في مؤلفات جماعية،وشارك بما يقرب من مئة حديث، أما أهم كتبه الأخرى:-

- اركيولوجيا الطيش 1973.
- نواقيس 1974.
- مهمازات: أصول أساليب نيتشة 1978.
- الحقيقة عن طريق الرسم 1978.
- إذن الاخر 1982.
- الكلمة الأخرى للتعصب العرقي 1983.
- احتراق الرفات 1987.
- أطياف ماركس 1993.
- سياسات الصداقة 1994.
- قوة القانون 1994.
- أحادية لغة الاخر 1996[1].

من هنا نعي اشكاليته، فتناوله لأغلب الفروع العلمية مكنه من أن يتخطى حدود التسمية، وحتى منظومته التفكيكية التي كرس لها جل حياته، تجعله عصيا على التعريف وبحثه في مسائل (الفلسفة، الأدب، السياسة، الاجتماع، الاقتصاد، الحيوان) لم يكن بحثا من أجل المعلن في هذه العلوم؛ بل بحث عن القيم المغيبة فيها وعلى طريقة إن ما يظهر أمامي اللحظة يحمل في طياته نقيضه!.

---

(1) ينظر: ماذا عن غد،جاك دريدا - إليزابيث رودينيسكو، ترجمة-سلمان حرفوش : 22، 44. في علم الكتابة، جاك دريدا، ترجمة وتقديم -أنور مغيث - منى طلبة : 588. البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، تحرير-جون ستروك، ترجمة- د. محمد عصفور: 182- 184؛ من النسق الى الذات، د-عمر مهيبل :67.

ما التفكيك؟ deconstruction

ربما لا نجد نظرية في النقد الأدبي أثارت تساؤلات خلقت موجة من الإعجاب وأثارت حالة من الامتعاض والنفور مثلما فعل التفكيك، فهو ((أهم حركة ما بعد بنيوية في النقد فضلا عن كونها الحركة الأكثر إثارة للجدل أيضاً)) [1]. يعود تاريخ ظهورها إلى اكتوبر عام 1966، وهو تاريخ تنظيم جامعة جون هوبكنز (John Hopkins) بالولايات المتحدة الأمريكية لندوة اتخذت من (اللغات النقدية وعلوم الانسان) موضوعاً لها، والتي شارك فيها نقاد عالميون (رولان بارت، تزفيتان تودروف، لوسيان غولدمان، جاك دريدا، جان لاكان..الخ) إذ تعد تلك الندوة البيان التفكيكي الأول التي شارك فيها دريدا بمداخلة حول (البنية والعلامة واللعب في خطاب العلوم الانسانية) [2]. وقد انتهى دريدا بعد هذه المداخلة التي حلل فيها بعض المشكلات في منهج ليفي شتراوس حول الأسطورة إلى وجود نظريتين للتفسير:

- الأولى: تنظر إلى الخلف وتحاول أن تبني تصوراتها عن معنى أصلي أو حقيقة أصلية توضح لنا هيئة المعنى واستقراره.
- الثانية: تنظر إلى الأمام وترحب صراحة بعدم ثبوت هيئة المعنى واستقراره. وعلى الرغم من أن دريدا ادّعى بعدها أنه لا يمكننا الاختيار بين النظريتين، إلا أنه فُهِم من خلال كلامه، أنه يرجح النظرية الثانية [3]. وإن فكرة البنية حتى في النظرية البنيوية، كانت تفترض سلفاً (مركزاً) للمعنى من نوع ما، ويتحكم هذا (المركز) بالبنية.

غير إن هذا (المركز) ليس بموضوع للتحليل البنيوي؛ لأن هذا التحليل سيؤدي إلى ((العثور على مركز آخر. ويرغب الناس في (المركز) لأنه يضمن لهم الوجود كحضور، فنحن مثلا، نفكر بحياتنا العقلية والنفسية متمركزة حول (أنا) وهذه الشخصية هي مبدأ

---

(1) البنيوية والتفكيك، س.رافيندران، ترجمة – خالدة حامد : 138.

(2) ينظر: اشكالية المصطلح النقدي في الخطاب العربي الجديد، د. يوسف وغليسي :341.

(3) ينظر: البنيوية وما بعد ها :184.

الوحدة الذي يؤسس بنية كل ما يجري في هذا الفضاء))[1]، وبعد البيان التفكيكي في جامعة (هوبكنز) اجتاحت اوربا حركة الطلاب عام 1968، لتضامنهم مع الطبقة العاملة، واصطدمت هذه الحركة مع السلطة ومنها في فرنسا، ولعدم قدرة الحركة على تكوين قيادة سياسية متماسكة وللاندفاع وروح التهور التي حكمت تصرفات كثيرمن الطلبة، تراجعت الحركة الطلابية وتشتت، ودخل النقد بعدها حركة الما بعد بنيوية، ولشعور هذه الحركة بعدم قدرتها على تفتيت السلطة، لجأت إلى نسف تراكيب اللغة أو على الأقل (لا أحد يضربك على رأسك لعملك هذا)، فالمقالات النقدية التي قدمتها الماركسية المتزمتة كانت نتيجة من المشكلة وليست حلاً ! وأصبح ينظر اليها على أنها تسهم في طغيان المعنى الذهني وتسلله بالمقارنة مع الطاقة الانفعالية والعفوية الفوضوية، إذ كانت أعمال دريدا تساعد في التشكيك بالمفاهيم الكلاسيكية عن الحقيقة والصدق والمعنى والمعرفة، وان هذه المفاهيم تستند إلى نظرية لغوية ساذجة !! وإذا كان مدلول هذه المفاهيم دالا غير ثابت، حاضراً جزئياً وغائباً، فكيف يتسنى لنا أن نعرف المعنى المحدد / الحقيقة! وهل ان كلامنا هو كلام حول الكلام! وكيف نستطيع أن نرجح تفسيراً للحقيقة أو التاريخ أو النص الأدبي، فعلم النفس كرس نفسه لمعرفة المعنى الذي يخص الماضي، لكن هذا الماضي لا نستطيع التعرف عليه إلا بوصفه وظيفة للكلام الحاضر[2].

(1) النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سلدن، ترجمة- سعيد الغانمي : 129.

(2) ينظر : مقدمة في النظرية الأدبية، تيري ايغلتن، ترجمة- ابراهيم جاسم العلي :153 - 154 - 155.

فالتفكيك هو اختيار وسائل وتحديد غاياتها في العمل وجعل هذه الوسائل والغايات تعمل كاستراتيجية(*) strategy تفكك المعاني مستهدفة مساءلة الافتراضات المسبقة وزعزعتها في الخطاب الفلسفي والأدبي، وما نسميه ((تقريبا بالحكايات الكبرى(*) (grand narrative) ليس فقط الأعمال الشرعية من أفلاطون الى جويس، إنما أيضا المدونات التي هي ليست نصوصا أدبية أو فلسفية)) (1).

والتفكيك ليس منهجاً يستمد اصوله ((من الرغبة المركزية العقلية في الشرح والتفسير والتعليل مما يضمن الحدود الأمنة لمفاهيم تتجذر ميتافيزيقياً مثل (فعل وغاية وعلة) وترجع عدم الدقة ثانياً الى ان هٰذه المفردة تحد (التفكيك) وتختزله الى مجرد في نظام ميتافيزيقي شامل وغائي. والأولى إستخدام عبارة جاك دريدا (استراتيجية التفكيك)؛ لأن مفردة (استراتيجية) في استخدامها العسكري تنطوي على قابلية التعديل والتحوير الفجائي والانتقالات المباغتة واللامنظمة، وهو ما لا يمكن وصفه بأنه نظام حركة بالمعنى الميتافيزيقي الحديث المعاصر والذي يستمد أصوله من افلاطون الى أرسطو)) (2).

والتفكيك محاولة مقصودة لقلب أنماط مصادر التفسير ضد أي وجه من وجوه النص، يفرض صلابته بانتمائه إلى تمركز صلب وحدود ذهنية تقرر حدود الوضوح، وهو نشاط قرائي يبقى مرتبطاً بقوة بالنصوص واستجوابها، ولهذا تم تجهيزها بمفاهيم مثل (الكتابة) التي تقاوم أي نوع من أنواع المعاني المستقرة، فهي إزاحة لا تنتهي للمعنى وهذا

(*) استراتيجية: هي فن وعلم وضع المخططات العامة المدروسة بعناية تامة لاستخدام دولة ما للموارد – او أي شكل من أشكال القوة- المتوفرة لديها في سبيل تحقيق اهداف محددة لها؛ وهي تختلف عن التكتيك من حيث ان التكتيك يتناول العمليات اللازمة لتنفيذ المخططات الاستراتيجية، أما الاستراتيجية فهي الاهداف والمخططات نفسها. الموسوعة السياسية، تحرير واشراف- د. عبد الوهاب الكيالي – كامل الزهيري :42-43.

(*) الحكايات الكبرى: هي تركيب بشري يتم تحويلها الى شكل كبير يزعم تفوقاً سلطوياً او حتى شمولياً على العديد من الحكايات الصغرى، والحكاية الكبرى لاتسمح بأي معارضة جوهرية لمبادئها، والايديولوجيا أفضل مثال على ذلك، ويعد فرانسوا ليوتار صاحب هذا المصطلح.ينظر : اقدم لك النظرية النقدية، ستيوارت سيم، بورين فان لوون، ترجمة- جمال الجزيري : 108، 180.

(1) انفعالات، جاك دريدا، ترجمة-عزيز توما، تقديم –إبراهيم محمود : 158.

(2) صور دريدا، جايتريا سيفاك – كريستوفر نوريس، إختيار وترجمة- حسام نايل، مراجعة وتقديم – ماهر شفيق فريد، هامش المترجم :102.

المفهوم جعل التفكيك غير مستقل كنظام مفاهيمي قائم بذاته؛ بل نشاط استراتيجي يتشكل مع النصوص. فالمعنى ينتج عبر نقد ذاتي متواصل يخالف معنى التطابق، كحق غير مشروط لوضع أسئلة أكثر من نقدية، لتاريخ فكرة النقد، وتشكل السؤال وسلطته، وتاريخ الشكل الاستفهامي للفكر، ولتاريخ مفهوم الانسان، فالتفكيك ليس منهجاً أو مذهباً، أو تأملات فوق فلسفية، ولكن هو ما يحدث؛ لأن المستحيل فقط هو الذي يمكن أن يحدث[1]، ويتم ذلك بآليات ذات طابع منهجي، أهمها التموضع في نقطة لا تجانس تقع في بنية النص، حتى تتم خلخلته وتفكيكه، فلا وجود لنص متجانس، وهناك امكانية لأن نجد في كل نص بنى متوترة وتناقضات تشكل نقاط ضعفه وهشاشته، تساعد على استنطاقه وتفكيكه[2]، منتقلةً من بناء النظام إلى حل نظام؛ لأنه دائماً يوجد فائض للمعنى في أي نقطة منه[3].

التفكيك لا تدّعي احتواء الاخر؛ لأنها تعلم إنه لا يحضر بكليته، ولا يختزل أو يدجن، فجزء منه يبقى مراوغاً وغائباً، وعندما يتم زحزحته من مكانه، فليس ذلك بقصد تبوء مكانه، فمواجهتها ليست عدائية! وإنما بقصد التواصل والانفتاح عليه، وهي ليست استحواذاً أو نفياً واستملاكاً للاخر ومصادرته ولا يمكن ضبطها في نسق جدلي، لأنها تفيض عليه وتتخطى حدوده، وتدفعه إلى قول ما لم يتعود النسقُ قوله، ومن جراء ذلك تبلغ حالة من التفكك تفقد فيها نسقها وتماسكها؛ لأن الرصد الدؤوب والمتأني لكل علامات الغياب في النص تؤدي إلى اقصاء هيمنة الحضور وامبريالية المعنى وسيطرة العلة الأولى[4] فالمكر الكامن في تعريف التفكيك يضع عقبات عدة أمام أية محاولة لتعريفه، فكل ما دوناه سيقع حتماً تحت استراتيجية التفكيك، وبالتالي سيكون عرضة للهدم والبناء. يصر دريدا على أن التفكيك ليس (منهجاً) أو (تقنية) ويوضح ذلك في رسالة إلى صديقه الياباني أزوتسو:

- ما الذي لايكون التفكيك؟ كل شيء!

---

(1) ينظر : جاك دريدا، وكأن نهاية العمل كانت في أصل العالم، مجلة الكرمل، ع 151، 2000 : 165 -169.

(2) ينظر : تفكيك التفكيك، سامي مهدي، مجلة الموقف الثقافي، ع 6، س،1996 : 23 – 24.

(3) ينظر : أقدم لك النظرية النقدية :99.

(4) ينظر : جاك دريدا التفكيك والاختلاف، عبد العزيز بن عرفة، دراسات عربية،ع 11 – س 24، ايلول 1988: 34-35.

- ما التفكيك؟ لاشيء!

ما يعني إن التفكيك لا يمكن أن يختزل إلى أدوات منهجية وإجراءات قابلة للنقل، فالمحمولات والمفهومات التحديدية والدلالات المعجمية جميعها، تبدو في لحظة معينة وهي تمنح نفسها تحديد التفكيك، تخضع هي الأخرى إلى التفكيك! [1].

فوضع تعريف محدد للتفكيك سيجعله عرضةً للتمركز، والوقوع في حدود ترسم نهائية المعنى، وتمكن فعل التسلط والاحتواء من تحييز الفعل القرائي، والتنبؤ بالأنساق النقدية التي يتكئ عليها في تعرضه للنصوص، فالتفكيك سياق نصي بكل ما تنضوي عليه النصية من إمكان التبدل والمغايرة والتركيب تحت وصاية الخلق التي تشكل هيئته وترسم معالم ظهوره، فلا وصاية مسبقة للتفكيك على النص، ولا محمولات أو قوالب من الممكن اسقاطها عليه. والنص ما أن يكون نصاً حتى يكتب له التفكيك، إذ إن الإصطفاف الدلالي والنحوي يعلنان بدءاً وقوعهما تحت هيمنة التفكيك الذي يشتغل دون أن يتمكنا من أن يحررا نفسيهما إلا وقد كشفا ما بهما من مسكوت ويتخليا عن عصامية دلالتيهما؛ لأن التفكيك قابلية مرنة وإمكانية مفتوحة ترضى التطويع والانشطار المستمر، ما يعرضه لقبول أية اجراءات علمية تضمن له الوصول إلى حالة من الارتحال الدائم فوق دلالات النص، فالاختلاف والانتشار والفارماكون والتكرارية كلها مفاهيم للتفكيك تسعى للوصول إلى القيم الجمالية للنص، وهي تشير إلى مسارات النقد، لكنها لا تحدد وجهة هذه المسارات؛ لأن النص طرف مشارك في هذه الاشارة، والتمثلات هذه لها القابلية على منح هوية مغايرة له دون الالتفات إلى الاعتبارات القارة فيه وتأسيس معالم جديدة قادرة على محو نفسها بنفسها، تهدم تقاليد الحضور دون أن تترك هذا التداعي بلا تأثيث يسعى أن يكشف حضوره ولكن بعيداً عن تقاليد السياقات الواقعة تحت تسلط الفكر الأحادي المتمركز والمتعالي، تحرير دائم لهيمنة التماسك، ودفعه إلى وقوع مستمر يتكئ على ابتكار الدلالات التي تدفع حركة الفكر إلى الاتساع، فاستراتيجية التفكيك ليست عودة سفسطائية إلى البلاغة قصد ترسيم حقائق

---

(1) ينظر : الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، ترجمة – كاظم جهاد : 57، 61، 63.

مشوهة أو مغلوطة، إنها أداة معرفية يقظة تجاه السكون والاستقرار للوصول إلى مضامين فكرية وجمالية كانت مبهمة ومحتكرة من قبل سلطة احتكرت هوية الحقيقة وجعلتها في حالة تبعية دائمة لها، لتتجلى معها شيئية التفكيك (التفكيك كل شيء) بوصفه (منهجاً) و(تقنية) و(أداة) ويتلاشى (التفكيك لاشيء) حين نريد جعله حبيس المختبرات والمدونات التي تسعى إلى تدجينه! فالتفكيك هو الوعي بتقادم المعنى، وارتداد دائم لتطابق الوعي مع مقولاته، في سلسلة مستمرة من البدائل الدلالية غير المنتهية، فالوعي يتمثل من خلال الفكر الذي يظهر إلى الوجود ويتم انكشافه عن طريق المقولات التي تفرض التطابق بينها وبين الفكر؛ ولأن الفكر في انكشاف دائم فقد سكنه التطابق وراح ينأى عن المغايرة التي تحجب حضوره، ومن هنا ظهر التمركز بوصفه ضرورة معرفية الزم بها الفكر الانساني نفسه في بناء نسقه المعرفي، وظهرت لنا كثير من المقولات التي تستمد أصول وجودها من هذا التمركز كـ (الحقيقة) و(الجوهر) و(الوجود) و(المنطق) التي لا نستطيع إدراك ماهيتها لأنها (مدلولات متعالية) transcendental Signified.

الاخ(ت)لاف(*) وال(لا)تعريف: DifferAnce

توضع الألفاظ لتحديد الصورة الذهنية في الفكر، فلكل لفظ معنى يدل على ماهيته وهو ما يسمى (بالتعريف)، والمفهوم يمتلك صورة ذهنية سواءً وضع بإزائه اللفظ، أو بقي في صورته، فالمفهوم أوسع من حدود التعريف الذي يتكئ على الألفاظ لرسم حدود المفهوم. وهو بهذا يقوم بوظيفتين؛ سيكولوجية تتجلى في مساعدته على الفهم، ومنهجية في وضوحه لأفكار الصورة الذهنية[1].

(*) الاخ(ت)لاف : إن الداعي لهذه (الحيلة الكتابية) وجود الأقواس حول حرف التاء للإشارة إلى معنيين : الأول هو الاختلاف بإثبات حرف التاء، الثاني معنى الاخلاف بحذف حرف التاء، ليظل هذا المصطلح يقترب من جوهر هاتين المفردتين بين المفارقة والتأجيل. ينظر: الكتابة والاختلاف، جاك دريدا : 31، 126.

(1) ينظر : المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، د. عبد المنعم الحفني :826. المعجم الفلسفي،مجمع اللغة العربية : 49.

فآليـة اشـتغال هـذا المفهـوم تتطلـب حراكـاً معرفيـاً متناوبـاً بـين حـدود المطابقـة / التعريـف، وحدود المخالفة / اللا تعريف؛ لأن حدود تمثل هذا المفهوم غير قابلـة للـصياغات اللفظية، ووظيفة التعريف تنتفي في اتجاهها السيكولوجي، والمنهجي وهي تتعامل مـع مفهـوم الاختلاف؛ لأن الصور الذهنية لهذا المفهوم تتداعى الواحدة تلو الأخرى مع ضمان بقاء هـذه الصور في وحدة ذهنية قادرة على ترسيم حدود هذه الصور وانـضباط تواجـدها دون تـدافع فكري يربك انسيابية تداعيها في الذهن، وهي عملية لا تخلو مـن تعقيـد فكـري لكنـه ينحـل بالدوام ويتركب إنها قابلية لصياغة المفاهيم!.

ومن هذه المفاهيم الاخ(ت)لاف الذي وضعه ((دريـدا عـام 1968 في ضـوء ابحاثـه عن نظرية سوسير والبنيـويين الخاصـة باللغـة)) [1]، فقـد اجـترح هـذا المفهـوم مـن الكلمـة الفرنسية la Difference وأبدله ب la Differance، وإن كشف الدلالـة المعجميـة تـشير إلى الفعل To differ وإلى مصدر يدل على عـدم التـشابه والمغـايرة والاخـتلاف في الـشكل والخاصة، و differe مفردة لاتينية تشير إلى الانتـشار والتفريـق، وبـذا يكـون la Difference في حقيقته، إحالة إلى الاخر وإرجاء لتحقق الهوية في انغلاقها الذاتي فهي بحاجـة للانفتـاح على الأخر لأنه شرط تحقق هويتها، وأما ما دعاه دريدا la Differance محـولاً حـرف (e) في la Difference إلى حـرف (a) فإنـه قـد وظـف معنـى (ance) الـتي تحـول الفعـل إلى المصدر، ففرق النطق بين (ence) و (ance) ضئيل ولا يكـاد يظهـر! وهـو مـا دفـع مـسألة الأقواس في الاخـ(ت)لاف للظهور فالحرف في حالـة تعليـق دائـم، وهـذا الانـزلاق المتكـتم للحرف هو الذي يفضي إلى متوالية لانهائية من المـدلولات! [2]، إذ يعـبر عـن بنيـة اقتـصادية ومفاهيمية شكلية تجمع معاً سلسلة من الحركات الدلاليـة ويجمعهـا في وحـدة واحـدة قائمـة على الانفصال والاتصال تتسم بالاختلاف والتعددية تجمعها هذه الكلمة التي هي اسم فاعل الاخ(ت)لاف [3]، فالاقتصاد يتشكل من قوتين متعارضـتين: مجـاز وطاقـة، ولـيس الاقتـصاد

---

(1) خمسون مفكراً اساسياً معاصراً، جون ليشته، ترجمة- د.فاتن البستاني : 223.

(2) ينظر: معرفة الاخر، مجموعة مؤلفين :117. الكتابة والاختلاف، مقدمة المترجـم :31. التفكيـك نقـد المركزيـة الغربيـة، جوناثان كلر، ترجمة- سعيد الغانمي، مجلة أفاق عربية، ع5،1992 : 66.

(3) ينظر: دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي – د. سعد البازعي : 61-62.

تسوية للتعارضات، بل إنه تأكيد للانفصال، فالهوية التي يشكلها الاختلاف هوية اقتصاد، وهي مبنية على مقاربة فرويدية، فالأشياء الأساسية التي يقاربها البحث السيكولوجي، هي سلوك غريزتين أوليتين وتوزيعهما ومزجهما وفض اشتباكهما، وهي أمور لا نستطيع التفكير بها بوصفها وجوداً يقتصر على إيعاز مستقل في الجهاز العقلي بين، الهو، والأنا، والأنا الأعلى، فالتعدد في ظواهر الحياة لا يتم التعبير عنه بوساطة غريزة الإيروس، أو الموت كلٌ على حده، بل بوساطة فعل متعارض بالتبادل او بالتزامن بين هاتين الغريزتين، فتسلسل الأفكار في عالم فرويد، يدعمها نقيضها، إذ تنطوي وحدة المعنى على نقيضها، يرافق كل تسلسل الفكر مُتمِّمَه النقيض باستمرار، إذ يرتبط به عبر اتحاد متناقض، فالعقل السوي والمضطرب متتامان، والاختلاف بينهما ليس كيفياً بل كمياً، والاضطراب في العقل ليس مرده إلى اضطراب باثولوجي، بل هو حاضر بالفعل في بنية العقل السوي، فالتعارضات المفاهيمية ترجع كل مفهوم إلى الاخر في حركة التفاف دائم داخل اقتصاد الاخ(ت)لاف؛ لأن المفهوم تنطوي فيه بنية التأجيل، كما تنطوي فيه بنية الاختلاف وهما يشكلان بنية الحضور، فإن الاخ(ت)لاف Differance ليس فاعلاً active ولا منفعلاً passive، واللاحقة ance هي العلامة على هذا الوضع المؤقت، وبما إن الاختلاف بين Difference وبين Differance يتعذر سماعه، إذ إن هذه الخطية المبتكرة تشير إلى أهمية الكتابة، والحرف (a) يبقى يدون غيابه مع كل تلفظ، ويتشكل هذا الغياب مع كل تلفظ، فهو متشكل بواسطة لا تمامية إدراكه[1]، مجسدا سلسلة من الاحتمالات غير القابلة للإختزال وهو ما يسعى مفهوم الاخ(ت)لاف إلى تجسيده، فضلا عن ارتباطه بجملة مفاهيم لا تتمازج أبداً بسبب منظورها وحقل نشأتها ومستوى جدلها[2] وهي:

أولاً: إن الحركة الجدلية للاخ(ت)لاف والمتضمنة لفعليّ الاختلاف Difference وفعل الإخلاف Differing، تنطوي على معان متعددة، ضمن معاني فعل الاختلاف والارجاء الذي يشير إلى: التأخير، الإيفاد التمثيلي النيابي، ويؤخر حكماً بالإعدام، الاحالة

(1) ينظر : صور دريدا : 26- 36 -46 -65.
(2) ينظر : دليل الناقد الأدبي :62- 63.

والارجاء، تحويلة، تأجيل، الادخار، فالتوصيف لهذا الفعل لا يعني تأجيل او إرجاء عمل قائم او إعاقة إمكانه، وإنما هو تأجيل أصلي وليس علاقة بين لحظتين من لحظات الحضور، فنحن حينما نعجز عن الاتيان بشيء أو بفكرة، نلجأ إلى الاستعانة بالكلمات، ونحن نستخدمها مؤقتاً ريثما يتسنى لنا الوصول إلى الشيء أو الفكرة، وعلى هذا فإن اللغة هي حضور مؤجل للأشياء والمعاني، ولا يمكننا أن نفترض وجودها في اللغة[1].

ثانياً: إن حركة الاخ(ت)لاف، هي حركة منتجة للأشياء التي تتصف بحرية التمايز والتباين، لاسيما وإن اللغة تتشكل على أساس هذين المفهومين، فبنية كل كلمة متمايزة عن بنية الكلمة الأخرى، وهذا التمايز ينجم عن (بينية) مكانية تقابلية قائمة بين المتضادات ورصفها جنباً إلى جنب فلا بد من وجود تباين يفصل أحدهما عن الأخر اعتماداً على مبدأ النفور بين الأقطاب والمفاهيم، ومن هنا يتحدد الاختلاف على إنه توزيع مكاني، ولا بد له من إبراز المساحة أو الفسحة التي تفصل بين المتضادات، والمكانية هنا، تصطف مع مفاهيم التفكيك الأخرى (- التكرارية- مثلاً)، فهي الشرط المسبق والضروري لوجود أي متضادين، لتتحول المكانية إلى الإمكانية التي يقتضيها أي كائن فإن هذه المكانية لابد أن تكون جوهرية فيه وجزءاً من هويته، فهي لا زمانية ولا مكانية، وإنما خارج مطلق يحدد هوية الوجود، وهي تعطي للمتضادات حق الوجود، لكنها تسلبها حق التطابق، فهي حين مكنت المتضادات من الوجود وسمتها بعلاقة عدم التطابق، ولولا هذا الوسم لما كتب لها الوجود!.

ثالثاً: إن الاخ(ت)لاف يشكل منتجاً لعملية الإختلافات، فالإختلافات اللغوية التي توصل اليها سوسير تقوم على مبدأ الاختلاف، ومبدأ المخالفة والتباين والتميز، وهي من معاني الاخ(ت)لاف ليتداخل معناه وكأنه مفهوم مكاني، لأن المفاهيم بالضرورة لابد أن تنطبع داخل الأنظمة والبنى، إذ تتم عملية الإحالة إلى المفاهيم الأخرى، فالاختلاف مكاني، والتأجيل زماني! [2].

---

(1) ينظر : دليل الناقد الأدبي :63. وينظر : المصطلحات الأدبية الحديثة، د.محمد عناني : 138- 139. التفكيك نقد المركزية الغربية، جوناثان كلر، ترجمة- سعيد الغانمي، افاق عربية، ع1992،5 : 66.

(2) ينظر : دليل الناقد الأدبي :64-65.

فالاخ(ت)لاف هو انتباه العقل إلى شيء ما كان يحسبه يوماً انه سيحيا من جديد بعد ان عمد إلى تصفيته والتفاعل معه على انه ميت، وهو انتباهة يقظة بروح مندفعة لرد الاعتبار لضحية طالما تم نسيانها وتجاوزها، وخصوصاً من هيغل الذي ما فتئ بآلته الجدلية الكبرى من إقصاء وابعاد كل نقائض العقل، وحتى الموت لم يسلم من حركة احتوائه وتطابقه مع منطق الحياة والوعي، وإن الاخ(ت)لاف عمد إلى هز هذه العقلانية الموغلة في الحضور المطلق، وذلك باقتلاع هذه البنية المتماسكة فيه، بنقض أسسه التي قام عليها وهي ((التي تسمى (قوانين الفكر)، وهي كما يأتي:

1- قانون الذاتية (Law of Identify).
2- قانون التناقض (Law of Contradiction).
3- قانون الثالث المرفوع (Law of Excluded Middle))) [1].

إن الاخ(ت)لاف يتعدى حدود المفهوم، كما إنه ال (لا) مفهوم، فالحرف (لا) نفي دائم لكل إمكانية في تعريفه أو مثوله ككائن له هوية، متخطياً حدود الألفاظ والمعاني ومن هنا كانت الأقواس (ت) تطوق بنيته، فوجودها يثبت الاخ(ت)لاف، وعدمها ينفي الاختلاف وفي كلتا الحالتين لانستطيع أن نشخص الاخ(ت)لاف، ولا أن نتمكن من رسم معانيه بألفاظ وحروف، وهو سابق على كل وجود، فضلا عن إنه شرط هذا الوجود! فالأشياء أيا كانت لا تظهر إلا إذا سبقها الاختلاف وإلا أنتفى جدوى وجودها. كذلك هو حال الكلمات التي تصطف في سياق نصي تعلن فيه حضورها من خلال المعاني التي توصلها الى القارىء، ولكن الاخ(ت)لاف يكور فضاء المعنى نحو إنحاءٍ جديد يتجاوز حدود المعاني السابقة بإصطفافه في سياق أخر يحمل معاني قد تتضاد مع ما سبق وقد تصطف معه، إلا أن الجدة تظل سمة قارة له.

---

(1) مشاكل الفلسفة، برتراند رسل، ترجمة-عبد العزيز البسام_محمد ابراهيم محمد : 62.

الاخت(ت)لاف قراءة:

ليس الاخ(ت)لاف بالتميز، وليس جوهراً أو ((بالتعارض الدياليتيكي: إنه إعادة تأكيد المتماثل، توازن المتماثل في علاقته مع الأخر، دون أن يستدعي وجوده ضرورة تجميده، أو تثبيته داخل تمايز أو داخل منظومة تعارضات ثنائية)) [1]، وإنما حركة انفصال في المكان، وإنه (صيرورة مكانية) للزمن، و(صيرورة زمنية) للمكان، إحالة إلى الغيرية، إلى التخالف الذي لا يكون في البداية تعارضاً. ومن هنا تثبيت للتماثل[*] دون ان يكون المتماهي، توازن ولا توازن في الوقت نفسه؛ لأن النفي المطمور في بنية الاخ(ت)لاف يستبقي العملية التفكيكية أن تكون في تداع مستمر، فهو يتجاوز النفي الهيغلي للوصول إلى نقطة تطابق بين الثنائيات أو المتضادات، بل إنه صيرورة غير منتهية تدفع الزمن إلى التمكن غير المتمكن في المكان، وفي اللحظة نفسها فإن المكان هو الأخر يقع تحت هذه الصيرورة التي تمكنه من الزمان، لكنه تمكن متغير لا يضمن له هوية ثابتة.

فإن النفي المزدوج للاخ(ت)لاف يجعل من الصعب تحديد هوية واحدة له، ومن هذه الدلالات:

1- ليس الاخ(ت)لاف هو المتناقض.
2- إن الاخ(ت)لاف لا يكون، غير موجوداً، ليس كائناً – حاضراً.
3- ليس هو الحاضر مقابل الغائب.
4- إنه ليس وجودا ولا جوهراً ولا ينتمي إلى أي صنف من أصناف الوجود الحاضر الغائب.
5- الاخ(ت)لاف ليس لفظا ولا مفهوماً.

---

(1) مإذا عن غد، 53-54.

(*) كان هيدغر اول من نبه الى الاختلاف بين المتماثل والمطابق، فالمتماثل ليس هو المطابق ففي المطابق ينهار كل اختلاف، أما في المتماثل فإن الاختلافات تتبدى. ينظر : مواقع حوارات مع جاك دريدا، هنري رونس-جوليا كريستيفيا-جي سكاربيتا-جان لوي هودبين، ترجمة-فريد الزاهي: هامش صفحة15.

6- إنه قوة كونية كلية الحضور، قوة التمييز الأولى الفاعلة التي تتغلغل في كل مكان موجود ومفهوم في هذا العالم. ومن الواضح إن فعل هذه القوة سلبي لأنه يتجلى في الأساس في عملية تمزيق الأشياء جميعاً وتقسيمها بصمت، فلا شيء يسبقه ولاشيء يهرب منه[1]، فإذا كانت ((المثالية الهيغلية تتمثل أصلاً في حل المتعارضات الثنائية الكلاسيكية، وبالتالي حل تناقضاتها ضمن حد ثالث تكون مهمته نفي الاختلاف مع حله وإعطائه طابعاً مثالياً ومن ثم التسامي به داخل طوية ذات ذاكرة مطلقة وسجنه في داخل هو داخل الحضور للذات)) [2]، بمعنى إن النفي الهيغلي يصل إلى لحظة من لحظات تطابق الذات، لتنتفي عندها المتعارضات الثنائية والوصول إلى حد تكون مهمة نفي الاختلاف، فالاخت(ت)لاف عند دريدا صورة تتجاوز لحظة التطابق، او الوصول إلى حد مطلق تستكين عنده المتعارضات أو الثنائيات، فهو محاولة للتخلص من هذا الجدل الذي يسعى إلى تطويق كل فعالية فكرية إلى لحظة تطابق.

إن جاك دريدا هو ضد هيغل، لكنه حين يتكلم عنه يؤكد حضوره، فهو يتكلم ضده لا لينفيه، وإنما ليختلف عنه؛ لأن الكلام ينبع من الاختلاف الذي ليس له بداية، منطلقها تطابق الفرد مع ذاته في وحدة مزعومة، إن الكلام يأتي من منطقة تتسم بالتعدد والاختلاف، في اشارة إلى سوسير والذي يختلف دريدا معه في نظرية الدال والمدلول، فدريدا لا يفتأ يذكرنا بالعهد الذي كان فيه الانسان يعتبر نفسه (بطليموسياً) إي انه مركز الكون وقطبه الاصلي، بأن هذا العهد قد ولى منذ الثورة (الكوبرنيكوسية) واكتشاف الإنسان بأنه أحد التوابع في هذا الوجود، فالإنسان لا يكون إلا اختلافاً؛ لأننا نختلف عن هيغل كوننا نوجد فيه، وذلك من موقعنا نحن المغاير له، أما من موقعه هو، فالنسق الهيغلي منطق تطابق في أخر المطاف، فلا يتجاوز انغلاقه، ولذا كانت القراءة من وجهة نظر دريدا محاولة للتخلص من منطق

---

(1) ينظر : التفكيكية ارادة واختلاف وسلطة العقل، عادل عبد الله : 72،73. وقد أورد المؤلف تعاريف أخرى للاخت(ت)لاف ولكننا اخترنا ما يناسب النفي المزدوج.

(2) مواقع حوارات مع جاك دريدا : 44.

الهيمنة والسيطرة والاستحواذ والانغلاق، فهي تزحزح الخطاب من موقعه، قصد التواصل والانفتاح عليه، لا بقصد الحلول بمكانه وتبوء مكانته، ليست القراءة استحواذاً او نفياً للآخر ومصادرته، ولا يمكن اختزال القراءة في نسق جدلي؛ لأنها تفيض عليه وتتخطى حدوده[1]، فدريدا في تشييد منظومته التفكيكية اعتمد على الاخ(ت)لاف كقراءة، وبرؤيته الخاصة لتحديد مفاهيم جديدة للغة والنص والدلالة، فقد تجاوز القراءات التقليدية وواجه النصوص بحرية تامة دونما نظرة مسبقة، بهدف ((التموضع داخل البنية غير المتجانسة للنص والخروج إلى سطحها ساعة يشاء، وحرية الانتقال بين خارج وداخل النص تمده بنظرة محورية للأثر نفسه. ولهذا فهو[دريدا] يحدد أفق قراءته قائلاً: اعتقد أنه من غير الممكن الانحباس داخل النص الأدبي))[2]، فالقراءة المحايثة للنص الأدبي المحضة تقوم تحت حماية الحدود المقامة تاريخياً والتي تفرض قيودها وأطرها على النص ومتنه، وتمارس هذه القيود حضوراً راديكالياً يوجه عملية القراءة إلى معطيات تبدو جاهزة، أو إنها متخفية ولكن بطريقة مكشوفة، والقراءة التفكيكية مجهزة بالاخ(ت)لاف ذلك المفهوم الذي يسعى إلى التشكل في كل قراءة بشكل يخالف سابقه، فهو ذاكرة قد نست أصولها.

إن افتراض الفارق بين اللغة الجمالية ولغة البحث التي يحكمها العقل، يجعل اللغة الأولى زائدة وفائضة Super flous واختزالية لحضور الحقيقة، أما تلك المتمرنة على تعاطي العقلانية Logical فإنها تظهر المعنى، دون أن يكون لهذا الظهور أي توسط للمجازات، فهي تسمح للغة أن تتحدث بصوتها مترفعة بذلك عن الحدس الذي قد يظفر بالحقيقة، لكنه قد يتركها بلا وصف، فالظهور الجمالي لا يعطينا سوى حضور زائف، لكن هل اللغة في الفعالية العقلية قادرة على لعب دور تمثيل الأشياء ؟، أليست المعاني متوسطة بين وجودها في الأذهان وبين الدوال؟ فعالم الظاهر تظل فيه الحقيقة مستترة، وتكون الوسيلة الوحيدة للوصول اليها هي مجازات الظاهر، ما يعني استحالة وجود حقيقة غير موسوطة ! فنحن نظل

---

(1) ينظر : جاك دريدا التفكيك والاختلاف، عبد العزيز بن عرفة، دراسات عربية، بيروت، ع 11 – س 24، 1988 : 32 – 33- 34.

(2) معرفة الاخر :137.

داخل نطاق البلاغة، فالفهم هو الذي يقوم بدور العقل، لكن وفق قوانين ومعطيات العقل، وإذا ما نظرنا إلى الفهم وجدناه حبيس الايدولوجيا والوقوع الدائم في الثنائيات ما يتطلب من القارئ أن يعي ضرورة أن يتخلى فهمه بكونه حارساً للعقل! والفهم لا يكون مكتملاً إلا حين يعي مأزقه الزماني الذي هو مستغرق فيه، فالفهم فعل زماني له تاريخه الذي يتملص من الانغلاق أو التطابق الهيغلي، والفهم الذي لايقدر على التملص الدائم من هذا الانغلاق يجد صعوبة في تطبيق التفكيك على النص! وتُكيف البلاغة بوصفها نمطاً لغوياً ذاتها مع التناهي الانساني، فهي مدفوعة بالضرورة إلى تحاشي الاستقرار في أي شيء خارجها، كما أنها تعمل على مادية النص وتحقق اثارها فيه، فبنيتها مبنية على اصطفافات مجازية تسعى إلى تحقيق الاقناع، وتحوي النصوص على نقاط عمى ملازمة للرؤية[1]، والفهم الذي يتكئ على القراءة المعيارية سيقع فريسة قراءة ايديولوجية، أو تحت رهان الثنائيات، أما القراءة المنتجة فهي القادرة على تتبع صحيح للمجازات اللغوية التي تمتلك حضوراً شاعرياً تسعى إلى انتاج تأثيرات بدلاً من الجزم أو المنطق[2] فالمعنى اللغوي الذي يؤديه اي انتظام للغة، ليس معنى قابلاً للتدقيق بغية الوصول إلى نتائج معلومة وثابتة، بل ((هو معنى وزيادة، أي معنى وفائض، وظلال، وآثار، في حركة فرق دائم وسيرورة توليد حالة لا يتناهى)) [3].

ليست القراءة التفكيكية استعادة لجزء من المعاني الكامنة خلف النص، بل هي المشاركة في ((لعبة المعاني الممكنة التي يقوم النص بإنتاجها)) [4]، ولما كانت الأعمال الأدبية تقوم على اللغة، واللغة مجاز، فحقيقة كل ما تقدمه حول المعرفة ((يظل ضمن تراكيب مجازية تجعلها غامضة وغير محددة)) [5]، ما يفتح إمكانية فضاء القراءة، وكما يقول جاك دريدا ((إن غياب معنى نهائي، يفتح فضاء لا حدود له للعبة التدليل)) [6]، فالغوص على

(1) ينظر : العمى والبصيرة، بول دي مان، ترجمة -سعيد الغانمي :33 - 36.

(2) ينظر : النقد الأدبي الحديث من المحاكاة الى التفكيك،د. ابراهيم خليل :114-115.

(3) دريدا عربياً، محمد حمد البنكي :73.

(4) الشعرية البنيوية، جوناثان كلر، ترجمة- السيد إمام :288.

(5) مقدمة في النظرية الأدبية :157.

(6) الشعرية البنيوية :288.

الدلالات وتفاعلاتها واختلافاتها المتواصلة بمثابة معاول للكتابة، وهو ما تبنيه اساءة القراءة Misreading، فكل قراءة منتجة تحمل في طياتها اساءة قراءة محتملة فيها، ولا يرتكز فعل القراءة التفكيكية على قول دريدا لا يوجد شيء خارج النص[1]، غير أن فوكو فهم التفكيكية فهما خاطئا على اعتبارها منهجا نصيا، وقد رد دريدا على هذا الفهم في معرض حديثه عن فوكو ((لقد اتهمني بالنصانية؛ لأنه يفهم كلمة نص بشكل مغاير لمفهومي، فأنا عندما أقول بأنه لا يوجد شيء خارج النص[*]، فإن كلمة النص هنا تكون قد تغيرت وتعدلت في مقصدي ومفهومي، فالنص لا يعني بالنسبة لي جزءاً من كتاب، أو نصاً في مكتبة عامة مثلاً.. إنه يعني كلية ما هو موجود، في كل مكان يوجد فيه أثر (trace) ونظام إحالة ومرجعية (systeme de renvois) يوجد نص. إذن فالتاريخ نص، وحركة يدي هذه نص،.... الخ. أما هو فيأخذ كلمة نص بالمعنى الكلاسيكي التقليدي ويندهش لأني قلت بأنه لا يوجد شيء خارج النص! كما لو أني اقول بأن كل شيء موجود في المكتبة. بالطبع هذا هذر ومحال)) [2].

فالقراءة التفكيكية قراءة منتجة للنص، وتدفع بالنص إلى أن يكون طرفاً مشاركاً في هذه الانتاجية، فهي ليست قوالب جاهزة، وتنفي أي اعتراف لها بهكذا مشاريع يستوطن فيها التمركز، وهي ليست سلطة إقصاء، بقدر ما هي رغبة وجود لبعث الدوال المطمورة في النص والعمل على إبراز قيمتها الجمالية، وهي طرف مشارك ومحاور تحاول أن تستحث المتخفي من الظهور أياً كان هذا الشيء، فكل ما حولنا نص وهو ليس بمعزل عما حوله من قيم ومعطيات مشاركة في تكوينه وتشكل حضوراً في القراءة التفكيكية التي تتشكل سننها وقواعدها حسب انتظام النص، والبلاغي الكامن في النص يستحضر الاخ(ت)لاف ويرفعه إلى مستوى التوحد والنفي، فما لا يمكن تفاديه أن يقع النص تحت الاخ(ت)لاف؛ لأن

(1) ينظر : المصطلحات الأدبية الحديثة : 148 – 149. وينظر : التفكيكية دراسة نقدية، بيير.ف.زيما، تعريب-أسامة الحاج :150.

(*) وردت هذه العبارة في كتاب دريدا، في علم الكتابة :307.

(2) التأويل / التفكيك مدخل ولقاء مع جاك دريدا، هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء العربي – بيروت، ع 54 – 55،1988 :110.

الاخ(ت)لاف كامن في البلاغي، ما يخلق قراءة تشكل الاخ(ت)لاف من جهة وتدخل في توتر مع النص ليس فيه أسبقية لأحد الطرفين على الاخر(القراءة الاخ(ت)لاف) و (النص)، طرفان يثبت أحدهما الأخر في توتر لا يقبل التطابق أو التسوية، إغواء مستمر ومتبادل مبعثه الرغبة المتناوبة، دون عنف وصدام كما يتصور بعض الدارسين عن القراءة التفكيكية، وإناطة مهمة انتاج المعنى للقارىء هي نزعة انسانية (النص/ الوجود) تحاول هيمنة الانساني على كل ما يحطه؛ ولأن حدود القارىء تبتدأ مع لحظة انكشاف الوجود له وشعوره بكينونته لحظة تفكيره بما حوله، كانت القراءة شكلا من أشكال الوجود الذي يجد فيه القارىء حضوره وهو في معادلة وجودية لم تبتدأ بعد في تحميل عناصرها بالقيم المعرفية، ولا يوجد تابو tabo يقيد عمله القرائي، فدريدا كان واعيا في تفكيكه للوصول الى نقطة الصفر في القراءة!.

اللوغوس وميتافيزيقا الحضور:

كان مفهوم اللوغوس يشير الى القانون العام الذي يسيِّر الوجود، وكأنه القوة الالهية ولكن بإمضاء خفي ! إلا أن هذا المفهوم تبدل حسب الفلسفات التي تعاملت معه حتى ابتعد عن إشارته الأولى. فهيرقليطس أول من قال به (كل القوانين الانسانية تتغذى من قانون الهي واحد) واعتقد الرواقيون بهذا الرأي (إن العقل أو اللوغوس هو المبدأ الفعال في العالم) وتبعهم في هذا فيلون وذهب الى إن اللوغوس هو القوة الصادرة عن الله وإنه محل الصور والنموذج الأول لكل الأشياء، وورد في أسفار العهد القديم من الكتاب المقدس بمعنى الحكمة، ومع القرن الرابع الميلادي ارتبط مفهوم اللوغوس بالمعنى الديني[1]. والتفكيك لا يعمد الى المدونة الدينية بقصد تفكيك مركزيتها؛ بل إنه يتقصد الأفكار التي استعدت من هيمنة اللوغوس وأخذت تدعي لنفسها حق التمركز والهيمنة، استراتيجية تفكك المعاني التي

---

(1) ينظر : موسوعة الفلسفة، د. عبدالرحمن بدوي : 2/ 371-372. ويقترب من مفهوم (النوس) عند أنكساغورس. ينظر: ربيع الفكر اليوناني : 158.

تستمد منشأها من (اللوغوس) الذي يتشعب الى أكثر من معنى، ويحيل على ثلاثة فضاءات هي:

- اللغة والتشكيل اللساني:- ليكون معناه، اللفظ، القول، الخطاب، الوصف، المقولة، المحاجة.
- العمليات الذهنية:- وهنا يكون من معانيه، التفكير والتعليل العقلي والاعتبار والشرح.
- الكون الحسي، الذي نستطيع الحديث عنه أو التأمل فيه، فاللوغوس حاضر في صيرورة الكون، وهو ما تمثله المعادلات الرياضية والقوانين الطبيعية.

لا يتعامل التفكيك مع اللوغوس منتمياً الى هذه الفضاءات ! بل بإحالته دائماً الى كل مايتصل بالفضاءين الاخرين، وعدم ادراك هذه العلاقة سيفقد المفردة كثيراً من ابنيتها الفكرية. وبعد أن كان يشغل في فكر هيرقليطس مفهوماً ينظم عناصر الكون، ويحيل الفوضى الى نظام متناسق ومتكامل، أصبح يشكل مفهوماً يشير الى التمركز أياً كان فضاؤه[1]، فاللوغوس الذي يسعى التفكيك الى التعامل معه هو ذلك الذي ثبت بعض المفاهيم التي أصبحت متعاليةً من أن تنالها الظنون بالقدح، وأصبحت بحكم المنتهية في اثبات حقائقها ووجودها، وهو ما مهد الطريق لظهور الميتافيزيقا! حتى عد كانط الميتافيزيقا ميلاً طبيعياً في العقل البشري[2]، فكيف لنا أن نؤسس ميلاً جديداً يتمكن من الطبيعة البشرية ويدخل في تركيبها الفسيولوجي؟.

فالفلسفة من إفلاطون هي فلسفة حضور ((ونعني بأن الوعي لا يعترف إلا بما يحضر (في الوعي) لديه فيتخذ شكل الدلالة والمعنى والقانون والهوية، فيتطابق هكذا مع مقولاته، وتذهب فلسفة الوعي، أو فلسفة الحضور بأن ما هو واقعي لا يمكن إلا أن يكون عقلانياً، أي إن كل ما هو واقعي (سيكولوجياً كان أو موضوعياً) لا بد وأن يحضر في الوعي وتتمثله

(1) ينظر : دليل الناقد الأدبي : 133 – 135؛ عصر البنيوية،إديث كيرزويل،ترجمة- جابر عصفور: 274.

(2) ينظر: كنط وفلسفتة النظرية، د- محمود زيدان : 57-58.

المفاهيم العقلية. وهذا يعني أن فكر الإنسان هو مركز الكون، منبعه، ومصبه، فلا وجود في الكون إلا وله ارتباط بالعقل والانسان إن لم يكن هو الذي يحدد هويته ويعطيه معنى ودلالة)) [1]، بحضوره في الوعي وتتمثله المفاهيم العقلية التي تعطي للإنسان بعداً مركزياً في الكون، فكل ما يحيط به وحوله لابد أن يكون له ارتباط به!؛ لأن عقل الانسان هو الذي يعطي بعداً انطولوجياً بكل ما يحيطه بمقتضى قانون يسنه العقل،، فيكون مرآة عاكسة لها وهي ما تفعله الميتافيزيقا حين تختزل الذات في الوعي مانحةً لنفسها حق الادعاء بأنها تعرف كل حيثيات الذات، وهذا لا ينطبق على التفكير الفلسفي فحسب؛ بل وعلى الأدبي حين يدعي الكاتب أنه سيجد حضوره ومعنى وجوده من خلال كتاباته، إنكتاب الذات من خلال الوعي حال التقاء الذات بالوجود.

ونؤشر اهتزاز الميتافيزيقا مع كانط الذي سعى إلى إصلاحها وإحيائها والنهوض من عثرتها كي تلحق بركب العلوم الرياضية والطبيعية[2] فهو كان يعي بأن الميتافيزيقا في مقولاتها تحتاج إلى حصانة منطقية توفر لها أن تكون علماً كباقي العلوم لا أن تكون نشاطاً تخيلياً دون حدود.

إلا أن الجهد الأكبر في هز مقولات الميتافيزيقا بدأ مع نيتشه الذي يمثل ظهوره نقطة افتراق مع الفلسفة التراتبية، فقد وصف المجاز بأنه عملية أصيلة لما يظهره الفكر على إنه (حقيقة)، و(الفكر) بوصفه وسيلة لحفظ الفرد، ينمي قوته الرئيسة بالخداع الذي ينتج أولاً من فعل منبه ل(فكرة) تنسخ بالخيال (وهذا مجاز أول) وينسخ هذا الخيال في صوت (مجاز ثان) على أنه في كل مرة يقفز مبدع اللغة إلى مجال يختلف عن مجاله الأول، ليبدو المجاز معها تأسيساً للتماثل بين أشياء متباينة! وهذا ما يدفعه إلى القول إن الفكرة تنشأ عبر تسوية للاَّ متساوي، ما الحقيقة إذن؟ إنها حشد متحرك من مجازات وكنايات وتجسيمات، فالحقائق صور مُظلَّلة؛ فليس في التفكير معنى حقيقي متماثل ذاتياً، وينبه نيتشه إلى الاحتراس من التمييز بين الحياة / والموت، فالحياة مجرد نمط مما يكونه الموت، وهو بهذا يسبق مفهوم

---

(1) جاك دريدا التفكيك والاختلاف، عبد العزيز بن عرفه، دراسات عربية، بيروت، ع11-س24، 1988 : 31.

(2) ينظر: الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، محمود رجب : 15.

الاخ(ت)لاف عند دريدا[1]، ((وإذا كانت اللغة مجازية راديكالية فإن معانيها ترتبط بسلسلة لا متناهية من العلاقات والاختلافات)) [2]، وهو ما دفع نيتشه إلى القول بأن كتابته ((ليست في الأصل خاضعة للوغوس وللحقيقة)) [3] وبأن ((الفكر الانساني لا يستطيع أن ينفصل عن اللغة وخصوصيتها، يرتبط بطريقة معقدة جدا بالصورة، بالاستعاره. إنه (بلاغي) بصورة نهائية..إنه ما من صرامة مفهومية يمكنها أن تخلّص الفكر من الأثار التي تنتجها اللغة التصويرية)) [4]. يدرك نيتشة مدى قدرة الاستعارة على تغليف الفكر وطبعه بالسمة البلاغية التي تجعل حقائقه عرضة دائماً للتعدد والتناسخ.

فكما سعى نيتشه إلى قلب الأفلاطونية بجعله العالم المحسوس هو العالم الحقيقي والعالم العلوي هو العالم المتخيل، سعى هيدغر الى اكتشاف الغياب المطمور في الذات الذي لم ينتبه إليه أحد قبله، وسار عكس تيار الميتافيزيقا حين تساءل عن الكينونة وليس الكائنات ووسمه الفلسفة التي سبقته بأنها فلسفة حضور بحثت في الموجود دون الوجود!. ليتم الأمر بعد ذلك مع دريدا في نقطة ثالثة لا تخطر على البال وهي مسألة العلاقة بين الفعالية الكتابية والفعالية الصوتية والتي أنتجت فكراً متمركزاً حول حقائق تُغلب الصوت الحي على الكتابة[5].

فهيدغر((هو من قرع نواقيس نهاية الميتافيزيقا وعلمنا أن نسلك معها سلوكاً (استراتيجياً) يقوم على التموضع داخل الظاهرة وتوجيه ضربات متوالية لها من الداخل)) [6] فالافتراضات المنطقية الموجودة مسبقاً في اللغة تدفع اللغة أن تمارس بنفسها التصنيف العقلاني للخبرة، كالغرض، والموضوع، وكأن الوجود يعتمد على اللغة في وجوده، إلا أن بحث هيدغر في مصادر الحقيقة الأصلية الكامنة في وحدة الوجود وهدمه لميتافيزيقا المعنى لم

---

(1) ينظر: صور دريدا : 40، 46.

(2) التفكيكية النظرية والتطبيق، كريستوفر نورس، ترجمة – رعد عبد الجليل جواد: 64.

(3) في علم الكتابة : 84. وينظر: الكتابة والاختلاف :121.

(4) التفكيكية دراسة نقدية : 42.

(5) ينظر: التأويل/التفكيك مدخل ولقاء مع جاك دريدا، هاشم صالح، الفكر العربي المعاصر، ع 54-55، 1988 : 100.

(6) الكتابة والاختلاف : 47.

يكن منه الغرض تحرير تعددية المعنى، ولكن إعادتها إلى مصادرها المتماثلة ذاتياً، وهو ما دفع دريدا إلى إتهام هيدغر بأنه قد وقع في الميتافيزيقا من تعامله مع موضوع الحقيقة والحضور النهائي للمعنى[1]، فصوت الوجود عند هيدغر صامت وأخرس، وفي الأصل بلا صوت، صوت المنابع الذي لا يسمع، إذ إن هناك قطيعة بين المعنى الأصلي للوجود والكلمة بين المعنى والصوت، بين نداء للوجود والصوت المنطوق، وهذه القطيعة تؤكد المجاز وفي الوقت نفسه، تجعله موضع شبهة وإدانة سببه التفاوت في المجاز، فالوجود يتفلت من حركة العلامة وهو يتجاوز مقولات الموجود، وما أنتجته الميتافيزيقا من معنى محدد للوجود لا يمكننا قراءته الا تحت علامة الشطب (×) الذي ينمحي تحته حضور أي مدلول متعالٍ ويبقى قابلاً للقراءة[2]، فميتافيزيقا الحضور التي ثار ضدها دريدا تقوم على إن الفكرة تمركز حول العقل – المنطق، أي قوله بوجود حقائق موضوعية ثابتة ووقائع خارج اللغة، يستحضرها المتكلم في ذهنه ويحتكم فيها إلى معايير عقلية أو منطقية دون إستنادٍ إلى اللغة، ما يجعل وظيفة اللغة تنحصر في نقل الوقائع نقلاً حرفياً وحقيقياً دون تشويه، فالفلسفة قامت بدور أساسي بتوطين هذه الحقائق والأفكار وتمكينها، ثم جاء العلم لتأكيدها وتأكيد إمتلاكها لسلطة خاصة بها (وإن كانت زائفة)، إذ إن الفلسفة والعلم عند دريدا هما (أنظمة من الإشارات) إستقرت في النظام الثقافي، عمدا إلى رفع (إشارتهما) من مستوى النظام التوصيلي العرفي إلى مستوى (الوقائع المتعالية) لتتحول الإشارات من وقائع أولية إلى وقائع غائية متجاهلين (الفلسفة والعلم) القوة الإلزامية للغة التي تدخل في تكوين كليهما ! وكأن لهما حضوراً فعلياً مسلماً به، وجعل مهمة اللغة محصورة في توصيلها كما هي بخطاب حرفي وهذا مايكوّن (ميتافيزيقا الحضور) التي تشكل القسط الأوفر من أسطورة (التمركز حول العقل)، فالأنظمة الفكرية هي مجموعة من الإشارات تنكرت لكونها إشارات عرفية إصطلاحية وصارت تدعي لنفسها حق تأسيس وقائع خارجية وطيدة، وهي بابتنائها على نظام الاشارات لا تعدو أن تنتهي إلا إلى التضليل؛ لأن الإشارة لا تؤسس معناها عما تشير إليه بل من العلاقات التي

(1) ينظر: التفكيكية النظرية والتطبيق : 75 – 76 – 77.

(2) ينظر: في علم الكتابة : 88 – 89.

تقيمها مع الإشارات الأخرى داخل النسق وهو ما اتفق عليه سوسير ودريدا، ومنذ اللحظة التي يوجد فيها المعنى لا يوجد شيء سوى الإشارة التي تدل على تصور هو نفسه إشارة إلى تصور آخر في لعبة حرة من العلامات[1]، والفعالية الفكرية الحرة وحدها القادرة على ترسيم مشهد قرائي تفكيكي حين تكون قادرة على تجاوز هيمنة الفكرة المتعالية لحظة القراءة، رغبة تندفع من داخل القارىء تشابه الى حد كبير الشروط (المكان/ الزمان) الكانتية المسبقة لأي معرفة، فانعدام الرغبة والتمسك بالمقولات يؤدي لا محالة الى قراءة مغلوطة.

إن مفاهيم مثل (التمركز حول العقل) و(ميتافيزيقا الحضور) و(التمركز حول الصوت) و(التمركز حول الكتابة) كلها مفاهيم مترابطة في سلسلة معرفية واحدة، فالفكر يتمركز حول العقل بوصفه وظيفة تكفل له دوام الحضور، والعقل يمتلك حقائق ثابتة شكلت له (ميتافيزيقا الحضور) تلك الميتافيزيقا التي وطدت حضورها من خلال فكر الاختلاف المبني على الثنائيات المتضادة، وأحد هذه الثنائيات (التمركز حول الصوت) القائم على تفضيل الصوت علي الكتابة (صوت/ كتابة) لتتفكك هذه الثنائية مع دريدا بظهور (التمركز حول الكتابة) وتظهر (كتابة/ صوت) ولتبدأ معها كل الثنائيات المتضادة تعيش حالة من التفكك المستمر لأصولها الميتافيزيقية ويبدأ معها النقد الأدبي يبحث عن المغيب في الوعي والذي يظهر من خلال نقيضه، لأن الوعي الأدبي حاله حال الوعي الفلسفي يتكئ على إصطفافات ثنائية ترجح أحد الاطراف كالخير مثلاً على الشر متناسية أن فلسفة الحضور لم تثبت الخير الا باتكائها على الشر، فلا وجود لخير محض دون أن يحوطه الشر، فالحضور الذي يعلنه التفكيك هو الغياب الذي حاولت طمره الميتافيزيقا! قلب للتراتب الذي طبعته الميتافيزيقا في الفكر.

---

(1) ينظر: جاك دريدا لعبة الاقنعة البلاغية، سعيد الغانمي، مجلة الطليعة الأدبية، ع 5-6، 1990 : 69

في البدء كانت الكتابة:

من الصعب التفكير بطريقة مختلفة بالتفكير ! لأن للفكر قواعد وسنن تفرض هيمنتها وحضورها التي تزيح بشكل مستمر لحظة التفكير بطريقة مختلفة من أن تتمثل لوجودها، والازاحة معضلة موجودة داخل هذه اللحظة ! فالفهم والتفسير والتحليل والاستنباط بوصفها تجليات للفكر، محكومة بهيمنة مقولات دونت حضورها وقبولها وشيوعها للعقل، الذي أورثها للعقل الانساني برمته بعد أن منحها حق التملك لإصدار أحكامه على المعطيات فيما حوله من رفض او قبول، فالعقل مستمر في توريث ماهيمن عليه من مقولات، وهذا ما سيجعل الصعوبة بمكان تتطلب جهداً فكرياً مخادعاً لانتمائه من جهة، ومعلناً ولاءه للاجابة من جهة ثانية!.

واقعة أولى _

الخديعة بالنيابة:

أثيرت الشكوك كثيراً حول شخصية سقراط،أهي شخصية وهمية من نسج خيال افلاطون وأحد مُثله الذين ينتمون إلى نظريته في عالم المثل، أم إنه شخصية حقيقة تعالت عن أن تدون أفكارها الفلسفية، واستودعتها عقول تلامذتها! وعلى الرغم من إن الرأي الغالب يذهب إلى أن شخصية سقراط حقيقية، إلا أن ما يلفت الانتباه ليست شخصية سقراط فحسب، بل ما جاء في محاورات افلاطون على لسانه، ومنها محاورة فايدروس التي تناولها دريدا بالتفكيك وهو يشيد مفهومه عن الكتابة.

فما كان يقوله ((افلاطون في محاورة فايدروس جاعلاً الكتابة بالنسبة إلى الكلام كنقص الذاكرة hypomnesis بالنسبة للذاكرة mneme او كالسند المساعد على الذاكرة بالنسبة للذاكرة الحية، فالكتابة نسيان لأنها توسط، وخروج اللوغوس من ذاته. فبدون الكتابة كان للوغوس ان يظل في ذاته. الكتابة هي اخفاء للحضور الطبيعي والأولي والمباشر للمعنى امام النفس في اللوغوس. وعنفها يطرأ على النفس كلاوعي))[1]، فافلاطون هنا

---

(1) في علم الكتابة :111.

يحط من الكتابة لصالح الصوت وهو ما يسميه دريدا التمركز حول الصوت Phonocentrism ذلك الاعتقاد الذي يرى أن الصوت يقارب الواقع المتعالي Transcendental[1] ((فإن حقبة اللوغوس تحط من الكتابة المنظور اليها وساطة للوساطة وسقوطاً في برانية المعنى او خارجيته)) [2] وهذه النظرة إلى الكتابة تركزت في الفلسفة وجعلها تلتفت إلى (الصوت الحي) وخامرها الشك في الكتابة، فالصوت قريب من العقلانية وقد دفعت هذه العقلانية كثيراً من المفاهيم كالوجود والجوهر والحقيقة التي تؤسس نظام أفكارنا ودفعها إلى أن تكون بعيدة عن الاختلافات اللغوية، بمعنى إنها موجودة قبل وجود اللغة فهي مفاهيم ليست في متناول اللغة،وتدور حولها كل الاشارات[3]، وحاولت هذه العقلانية أن تُدخل الكتابة في لعبة الثنائيات، وجود / عدم، جوهر / عرض، حقيقة / زيف، كلام / كتابة! ((يمارس الكلام سلطاناً كبيراً، ومع إنه شيء هين ولايرى قط، فهو يحقق أعمالا آلهية بحق، يقدر أن يهدىء الروع ويطرد الحداد، ويبعث الفرح ويزيد من الرأفة)) [4]. وهذا الكلام نقله الينا دريدا من محاورة فايدروس، ليبرهن على إن اللغة المحكية هي مبدأ اساس للميتافيزيقيا الغربية، فسيطرت الكلام او ال phone بسبب أنه يضمن حضور المعنى، هو الذي دفع المقولات الفلسفية من افلاطون وحتى هايدغر أن تنزع إلى اعطاء الأولوية للكلام والحذر من الكتابة، وحتى سقراط يشبه النصوص المكتوبة بالعقار / الفارماكون pharmakon، فمثل كل عقار تجمع الكتابة – بعض المنافع المباشرة إلى بعض النتائج المشؤومة، فمن جهة، تقدم لنا نقاط استدلال لذاكرتنا، ومن جهة أخرى تسهم في ضمور تلك الطاقة، فأفلاطون مثل كل الفلاسفة المثاليين، ينتهي إلى ادانة الكتابة التي يعدها غريبة عن الحياة، بل معادية لها، فما أن تُقرأ حتى تكون قابلة لأن تقرأ في سياقات مختلفة ومتغيرة، وهذا ما يدفعها إلى أن تكون عرضة للتأويل بدل أن تكون ضامنة للحقيقة، كما يفعل الصوت الحي، فالكتابة ليست مذمومة لأسباب تقنية؛ بل لأسباب اخلاقية واجتماعية

(1) ينظر : البنيوية و التفكيك :144.
(2) الكتابة والاختلاف :112.
(3) ينظر : مقدمة في النظرية الأدبية: 142 – 143.
(4) صيدلية افلاطون، جاك دريدا، ترجمة – كاظم جهاد: 71.

ونفسية، ويأتي هذا الذم نتيجة لعدم ثبات المعنى فيها، ووضعها الحقيقة موضع الاتهام، ولا يمكن للحقيقة من الظهور إلا بتداخل الكلام وصيد المعنى ما يعني أنه ينبغي للكتابة أن تخضع لسلطة الأب / اللوغوس، وهو مركزية الكلام! [1] فأفلاطون دوّن على لسان سقراط إدانة واضحة للكتابة تتجلى في:

1- أن الكلام أب يمتلك صفة الحضور الدائم، وإن الكتابة هي الأبن البئيس!.
2- ليس من الصدفة ان فُوض أمر اصل الكتابة إلى اسطورة (توت) وما للأسطورة من ابتذال لأن تكون موضوعاً لعلم ما!.
3- إن افلاطون حين ميز بين ذاكرتين؛ حسنة، داخلية حية تمثل حضوراً أمام الذات، وذاكرة ميتة، تحاكي المعرفة المطلقة تسمى الكتابة، وفضل الاستغناء عنها، عن هذا الفارماكون / الدواء، الذي أتى ليضعف الذاكرة الحسنة / ذاكرة الذات!.

وعلى اعتبار ان الفارماكون، يجانس لفظ الفارماكوس pharmakos والذي يعني الساحر، وكبش الضحية، تساءل افلاطون: أوليس من المعقول طرد الفارماكون والفارماكوس خارج المدينة! [2].

فالكتابة مثل الرسم، داء ودواء، وكان هذا سبباً لمبعث قلق افلاطون ((كما أعتقد- هو يا فايدروس ما يوجد حقا من أوجه الشبه بينها وبين الرسم، هنا يخون الرسم أو تصوير الحيوانات الوجود والكلام)) [3]؛ لأن هذا يعني أنها ستكون محاكاة، وخيانة لوجود الشيء والكلام ((فالكتابة عند افلاطون لاتنبع من ذات حاضرة لذاتها وللمتلقي (التلميذ) الذي يقوم المعلم (افلاطون) بغرس وبذر المعرفة في (روحه) في حالة حضور تام. ولذلك فالكتابة عند افلاطون هي نقيض الحضور، وهي (هجين) لا يعرف اباه ويدعي المعرفة دون أن يكون له نسب معروف ومتسلسل كفرع من أصل)) [4].

---

(1) ينظر : التفكيكية دراسة نقدية :57 – 58.
(2) ينظر : مدخل الى فلسفة جاك دريدا، ساره كوفمان – روجي لأبورت،ترجمة -ادريس كثير وعز الدين الخطابي :18.
(3) علم الكتابة : 534. وينظر : صيدلية افلاطون :95.
(4) دليل الناقد الأدبي :71.

واقعة ثانية ـ

الطبيعة الناقصة:

إن النظام الفكري الذي اختطه افلاطون عن الكتابة ومرتبتها، لم يكد يختلف عنه عند روسو، فهو قد حكم نفسه أو حاكم الكتابة كما تمت من قبل افلاطون، فالكتابة خطيرة، فإذا ما كان الكلام تعبيراً عن طبيعة الفكر، فإن الكتابة تضاف اليه وتلحق، بوصفها صورة أو تمثيلاً للكلام فهي حضور غير كامل، وحين تحضر بغياب الكلام فإنها تنحرف لأنها ليست حقيقة الكلام، بل صورة عنه وتمثيل غير مباشر عن الفكر، فالكتابة مكمل supplement للكلام، ودائماً يكون المكمل ناقصاً وغير كافٍ لتمام المهمة، إذ ينقصه شيء ما لسد النقص، والمكمل يسهم في الضرر الذي يوقع عليه إصلاحه، وعندما تحاول الكتابة تعويض النبر الحاصل في الكلام بالتشكيل الذي تدشنه في صفحاتها، لا نجد هذا التشكيل الا تجميلاً يواري جثة النبر في الكتابة، وإذا ما صدقنا اننا نعوض بالتشكيل الكتابي النبر، نكون قد اضعنا انفسنا، فنحن يجب ان نُنبه إلى امر مهم، وهو أننا لم نخترع التشكيل إلا لأننا ادركنا النبر قد فُقد، فالكتابة هي شكل زائف / محاكاة او انتاج لعلامات من علامات، وعلامات الترقيم خير مثال على عجز الكتابة وبؤسها، والاختلاف بين النبر وحركات التشكيل الكتابي هو سبب الفصل بين الكلام والكتابة، والكتابة مناسبة للشعوب الهمجية، لأنها ترسم الأشياء التي تريد قولها. ورسو يصرح بالمركز، فهناك نقطة صفر واحدة في تاريخ اللغات وهو الجنوب الذي يمتلك حرارة الحياة وطاقة العاطفة[1] ((حيث إن الأفكار المتدفقة في لغة الجنوب المعتمدة على أحرف العلة تكون قريبة من أصلها، بينما نجد لغة أهل الشمال بالمقابل مفعمة بالخشونة وإستعمال الأحرف الصحيحة. مما يعطي لغتهم فعالية أكبر كوسيلة من وسائل الاتصال ولكنها توسع الهوة بين الشعور والمعنى، بين الغريزة والتعبير عنها)) [2] فروسو لم يخرج عن التمركز حول أحد الاقطاب (الجنوب) وأدخل مفهوم الشمال كلازمة لتفكيره المبني على الثنائيات المتضادة، وظل ينظر إلى الكتابة على إنها نابعة للكلام، فهو

---

(1) ينظر : في علم الكتابة :288، 418، 419، 435، 457.

(2) التفكيكية النظرية والتطبيق : 43.

سابق عن الكتابة زمانياً وهو أصلها، لتتحول الكتابة إلى مجرد تصوير لهذا الأصل فحالة الكلام هي الحالة الطبيعية التي تتسم بالحضور (حضور المتكلم والمخاطب والمعنى) فكانت الثقافة التي احتاجت إلى التدوين حركة تجنت على الطبيعة ومظاهرها، لتظهر الثنائية العدائية بين الطبيعة والثقافة (Natural Culture) فظهور الكتابة هو إعلان للغياب (غياب المتكلم والمخاطب من ضمنه المعنى المستقر في وعي المتكلم الغائب). فالكتابة ممثلة للكلام ونائبة عنه في غيابه فهي ثانوية والكلام مركزي، وهي إضافة والكلام أصل؛ لا بل إن الثقافة التي استحدثت كنائبة عن (الطبيعة) أصبحت تهدد حالة الطبيعة وحالة حضورها، ولذلك سمى روسو الكتابة بالتكملة أو الاضافة الخطرة[1]. والتكملة كما ينقل لنا ((معجم وبستر، هي ذلك الذي يكمل أو يضيف، وعندما يقول روسو أن التربية تكمل الطبيعة، فإن ذلك ينتج مفهوماً معقداً عن الطبيعة، فهي شيء مكتمل بذاته تضاف له التربية، وشيء ناقص أو غير كاف لابد من أن يستكمل بالتربية حتى يكون هو نفسه حقا..وهكذا فأن منطق التكملة يجعل الطبيعة هي الكلمة الأولى)) [2] فالطبيعة الحقيقية تحتاج إلى التربية كي تظهر ومنطق التكملة يجعل الطبيعة كلمة يكمن فيها الغياب ! ويجعل التربية شيئاً خارجياً ولكنه يمتلك وجوداً داخلياً، قوامه الغياب الكامن في الطبيعة، وروسو يطالبنا بالانصات إلى صوت الطبيعة، هذه الطبيعة المتماثلة مع نفسها، في وفرة لايمكن إضافة شيء إليها أو أخذها منها، فهي مكتفية بنفسها، إلا أنه يعود بالقول بأن الطبيعة تكون حقيقة ناقصة، وهو أمر شائع فيها، إن لم يكن أحد خصائصها المهمة، فالمحافظة على الاكتفاء الذاتي للطبيعة يتجلى في إضافة النقص! [3]. فالطبيعة كاملة إلا أن النقص يعتريها، لكن الكتابة ليست كمالا، بل هي نقص يدخل على طبيعة كاملة ك(الكلام)، إلا أن دخولها، لا يشبه دخول التربية على الطبيعة؛ لأن دخول التربية يؤدي إلى كمال الطبيعة، فيما دخول الكتابة على الكلام لا يعني أنها تستطيع القيام بأداء مهام التكملة للكلام ((إن الكتابة التي يبدو من مهماتها تثبيت اللغة،

---

(1) ينظر: دليل الناقد الأدبي : 70.

(2) البنيوية وما بعدها : 194.

(3) ينظر: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً : 222، 223.،

هي عينها التي تغيرها، فهي لاتغير كلماتها بل عبقريتها. إنهـا تعـوّض التعـبير بالدقـة، فـالمرء يؤدي مشاعره عندما يتكلم وأفكاره عندما يكتب. فهـو عنـد الكتابـة ملـزم بـأن يحمـل كـل الألفاظ على معناها العام، ولكن الذي يتكلم ينوع من الدلالات بواسـطة النـبرات، ويعينهـا مثلما يحلو له... لا يمكن للغة نكتبها فقط أن تحتفظ طويلاً بحيوية تلـك الـتي نتكلمهـا فقـط. فإنما يكتب المرء التصويتات لا النغم غير أن النغم والنبرات ومختلـف انعطافـات الـصوت في اللغة ذات النبر، هي التي تمنح التعبير أقصى ماله من الطاقـة، وهـي الـتي تقـدر علـى تحويـل الجملة من جملة شائعة الاستعمال إلى جملة لا تـستقيم في غـير الموضـوع الـذي هـي فيـه. أمـا الأسباب التي تتخذ للتعويض عن ذلك، فما هي إلا توسيع من مجال اللغة المكتوبة وتمديد لهـا وهي بانتقالها من الكتب إلى الخطاب تشنج الكلام عينه. إذا المرء أضحى كل شيء يقوله كمـا لو كان يكتبه، لم يغد الا قارئاً يتكلم)) [1].

وقد وجه روسو اللوم الى النحويين ((بالنسبة للنحـويين، فـن الكـلام لـيس الى حـد كبير الا فن الكتابة. وكالعادة (الفخ) هو الاصطناعية وقد ارتدت مسوح الطبيعة)) [2].

ولم يبتعد ليفي شتراوس عن روسو، الذي يعد له بمثابة الأب النظري، فقد ذهـب إلى ان الكتابة تمكن الانسان من إستغلال الانسان، وإن الوظيفة الجوهرية للكتابة هي تحبيذ القـوة المستعبدة، وإن مديح مدى الصوت وقوته، متحد مع إحتقار الكتابـة، ويبـدو أن تجربـة ليفـي شتراوس مع رؤساء قبيلة نـامبيكوارا Nambikwara في تعلـيمهم فـن الكتابـة، هـو الـذي أوحى له بذلك، حين أنكر عليهم حكماء القبيلة عملـهم هـذا، وهـو مـا دفعـه إلى الاعتقـاد بأنهم (الحكماء) بقوا مخلصين لحالة الطبيعة الأولى؛ لأنهم فهمـوا بـأن الكتابـة والخـداع كانـا يتغلغلان وسطهم في الوقت نفسه[3].

---

(1) محاولة في أصل اللغات، جان جاك روسو، ترجمة – محمد محجوب : 44، 45.

(2) في علم الكتابة : 112.

(3) ينظر: في علم الكتابة : 245، 257، 275؛ مدخل إلى فلسفة جاك دريدا : 19.

واقعة ثالثة

الكتابة حجاب:

يستعير سوسير تعريف افلاطون للكتابة ((إن الكتابة تطمس المعالم الحقيقية للغة، فهي ليست رداء للغة بل شيء تتنكر به)) [1]، فاللغة والكتابة عند سوسير نظامان متمايزان، تكون فيه الثانية هي تمثيل للأولى، وهذا الاهتمام كان موجهاً للكتابة الصوتية، أي تلك الكتابة التي تلتزم بما يصدره الصوت مع الاحتفاظ بقوانين تمثيلها له، ومع إن الطابع القدري Factum للكتابة الصوتية هائل، فهي تتحكم في كل ثقافاتنا وعلمنا، على إن سوسير ينطلق لتحديد مشروع للغويات علمية انطلاقاً من الكلمة المتكلمة وليس من الكلمة المكتوبة! وهذا الاهتمام جعل مفهوم اللغويات ضيقاً؛ لأن الصوت البشري يمثل وحدة المعنى والصوت/ الدال والمدلول، بالاعتماد على الكلمة المنطوقة وحدها دون الكلمة المكتوبة[2]، ونظر سوسير للغة على إنها نظام من الرموز[3] system of sings، فالصوت لا يعدُّ لغةً إلا إذا نقل فكرة أو عبر عنها، مُخرجاً بذلك الأصوات غير المفهومة والتي لا تحمل فيها قيمة نكرية، فالرمز تعسفي في الصاق نفسه بفكرة ما يؤديه، فليس فيه صفة جوهرية تحده، بل الاختلافات التي تميزه عما سواه من الرموز، فسوسير يؤكد على القيمة العلائقية التي تشكل الرموز وعلى القيمة العلائقية التي تشكلها، واللغة ليست فيها صفات قائمة بنفسها؛ بل اختلافات فقط، ويبدو هذا مختلفاً عن مركزية الكلمة وميتافيزيقا الحضور، فهو يؤكد من ناحية إنه ليس ثمة من كلمات في النظام لها حضور بسيط مكتمل؛ لأن الاختلافات لايمكن أن تكون حاضرة لحظة حضورها، ليحدد هوية هذه الكلمات من خلال الغياب التي اعتادت عليه وليس من خلال الحضور، وهذه الهوية هي حجر الزاوية في أي ميتافيزيقا علائقية خالصة، لكن نظام الاختلافات الذي يقر به سوسير عاد فتراجع عنه حين أعطى للكتابة مكانة ثانوية بالنسبة للكلام ((فالكتابة تتأخر دائما عن اللفظ)) [4] فهدف سوسير في

(1) علم اللغة العام، فردينان دي سوسير، ترجمة _د. يوئيل يوسف عزيز، مراجعة_د. مالك يوسف المطلبي : 42.

(2) ينظر: في علم الكتابة : 101، 102.

(3) ينظر : علم اللغة العام :34. وقد اورد المترجم (الاشارات) بدلاً عن (الرموز).

(4) علم اللغة العام : 46.

التحليل اللغوي ليس المكتوب بل المنطوق((فما الكتابة الا وسيلة لتمثيل الكلام، وسيلة تكنيكية، واسطة خارجية،ولذا فلا حاجة لأخذها بنظر الاعتبار عند دراسة اللغة)) [1]، فمشروع سوسير قائم على دراسة اللغة في بعدها الآني الساكن، وفي بعدها المتعاقب/ المتحرك أي كيف تحدث هذه التعاقبات والتحويلات عبر الزمن، ولم ينظر دوسوسير إلى اللغة على أنها تعبير عن الفكر، بل من حيث هي نسق من العلم، وافترض وجود علاقة جدلية داخل هذا النسق، قائمة بين دال/ انطباع حسي وبين مدلول/ صورة ذهنية، فكان عمل سوسير منصباً على تحليل الكلام، فنحن لانعرف معنى كلمة ساخن – مثلاً – إلا من حيث تعارضها مع كلمة بارد، فتحليل الكلام مبني على الاختلافات داخل سياق اللغة التي تحولت إلى بنية مستقلة عن فكر المتكلم، ووجودها يتجلى في سياق نسقها الخاص من العلامات[2]، فسوسير يكرس هنا الميتافيزيقا، ولاسيما إنه إستمر في خدمة مفهوم العلامة التي هي موجودة في أصل ثنائية دال/ مدلول، وبذلك يمنح المشروعية للفرضيات الكلاسيكية للميتافيزيقا وهي (المدلولات المتعالية) التي لن تحيله في ذاته إلى أي دال، وهو بهذا يطالبنا بربط لساننا وثقافتنا ونظام فكرنا بتاريخ ونسق الميتافيزيقا، فتفضيل المادة الصوتية يمنح العلامة دور السيادة، فالصوت هو الماهية الدالة على الوعي، وهو الاكثر اتحاداً مع فكر المدلول، ومن هذا المنظور يكون الصوت هو الوعي ذاته فالانسان حين يتكلم يكون أكثر التحاماً مع المدلول يستطيع سماعه بمجرد أن أتلفظ به، فالدال / الصورة السمعية تتحول إلى أداة شفافة تقدم المدلول / الصورة الذهنية إلى العالم الذي أتحدث فيه[3]، وفي هذا طمس لمعالم اللغة التي تم التمييز فيها مابين الكلام وإعطاء الافضلية له، و((اعتبار الكتابة تمثيلاً طفيليا ناقصاً له..والكتابة التي يفترض ان تكون وسيلة لخدمة الكلام، تهدد بتلويث صفاء النظام الذي تخدمه)) [4] وتشييد منظومة معرفية من قبل سوسير (وهو في هذا يمثل أحد حلقات معاداة الكتابة) تبحث في مخاطر الكتابة وطغيانها المدمر الذي يؤدي إلى أخطاء في

---

(1) البنيوية وما بعدها : 192.

(2) ينظر: عصر البنيوية : 247.

(3) ينظر: مواقع حوارات مع جاك دريدا: 23، 24، 25.

(4) البنيوية وما بعدها : 193.

التلفظ وما في ذلك من إفساد للغة المحكية الطبيعية ((إن اللغة في تطور مستمر، اما الكتابة فتجنح نحو الاستقرار. وقد تبلغ هذه العملية مرحلة تبتعد معها الكتابة عن الأصوات التي ينبغي أن تعبر عنها)) [1] فهي أداة غير متقنة وتقنية خطيرة بل يمكن القول إنها مؤذية فسوسير يحاول أن يصور الكتابة، على أنها خطيئة، أو نوع من الدنس والانحراف، وصورة غريبة عن الطبيعة، وبدون الكتابة كان للّوغوس أن يظل في ذاته، فالكتابة هي حجاب للحضور الطبيعي للنفس أمام اللوغوس، ومن هنا هاجم سوسير العاطفة وخاصة في النقد الفيلولوجي الذي يرجح نقصانه لأنه يتعامل مع النصوص بعاطفة متناسياً بذلك اللغة الحية، وسببه استبداد الحرف المكتوب، استبداد الجسد/ الحرف، بالنفس/ الصوت، فالعاطفة سلبية ومرض للنفس، كما هو فعل الكتابة العكسي للكلام[2]، وإن اللغة الأدبية زادت من أهمية الكتابة التي لاتستحقها، فكأن اللغويين قد ورطوا أنفسهم في خطأ تاريخي عندما اهتموا بالكتابة ((فالشكل الكتابي يحدث انطباعا لدى الناس على حساب الشكل الصوتي..وينسى الناس أنهم يتعلمون الكلام قبل الكتابة..وبذلك تكتسب اللغة أهمية لا تستحقها))[3] وخطؤهم مبني على أساس معنوي حين تركوا الاهتمام بالخيال والحساسية والعاطفة، وسقطوا في فخ الكتابة، وتركوا انفسهم يفتنون بأبهة الكتابة، فاللغة تراث شفوي مستقل عن الكتابة، ولكن التعلق بالشكل الكتابي يمنعنا من رؤية هذا التراث. .

تفكيك الوقائع

دريدا- العصا في العجلة:

ظلت للكلمة مركزيتها وهي تحمل أكبر تكثيف ممكن من الحضور، فهي أصل الأشياء جميعاً (في البدء كانت الكلمة) وكل شيء هو معلول هذه العلة التي تكون قريبة من الفكر، فحين نسمعها نعي حضوراً تفتقر الكتابة إليه، يجسد روح المتكلم ويجسمها، فيما

---

(1) علم اللغة العام : 46.

(2) ينظر: في علم الكتابة : 107، 108، 111، 113.

(3) علم اللغة العام : 44. وينظر : في علم الكتابة : 111، 112.

الكتابة غير خالصة في حضورها وذات ثبات نسبي، ويمكن أن تتكرر مابقيت موجودة، وتتعرض للتأويل والتشويه، وهي لاتحتاج إلى حضور متكلمها، فيما الكلام يتطلب حضوراً، كما انه لا يبقى بل يتطاير في وسطه الناقل له، الهواء، ما دفع الفلاسفة إلى كره الكتابة، فهم يخشون أن تدمر الحقيقة الفلسفية (المنطق، المثل، القضايا) التي قد تتعرض للتشويه من قبل القراء اللاحقين، إذ تتأول حسب توجهات كل قارئ وفهمه لما هو مكتوب؛ ولأن حضورها يبقى مؤجلاً حتى تتم قراءتها؛ لأن كل كتابة ناقصة مالم تؤول، وإن هذا الازدواج بين (الكتابة) و(الكلام) يسميه دريدا (التراتب العنيف) [1]، الذي فرض حضوره على مجمل المشهد الفلسفي ورسم مساراً فكرياً بقي محافظاً على حضوره حتى دريدا الذي حاول التفكير بطريقة مختلفة لهذا التراتب العنيف وجعله يتشكل بطريقة جديدة تتفكك فيه أصولها وتراتبها الذي احدث عنفاً فكرياً بقي مهيمناً على المشهد ليس الفلسفي فحسب بل الأدبي أيضاً فقد تم النظر إلى الكلام على أنه (لوغوس) يمتلك الحقيقة أكثر من الكتابة التي عدت بمثابة تشويه للحقائق لكونها ثانوية بالنسبة للكلام وهذه نظرة الفلاسفة المثاليين وعلى رأسهم أفلاطون إلا أن دريدا يشرع في تأسيس مفهوم جديد للكتابة يتخطى ثنائية الكلام/ الكتابة بتأسيس ثنائية جديدة هي الكتابة/ الكلام ! وهو بهذا سيعطي اعتباراً للنصوص الأدبية مبرزا فيها الجوانب الجمالية التي من الممكن معاينتها بشكلٍ يتلون مع كل قراءة جديدة لها.

فالكتابة المعممة التي يقول بها دريدا ليست فكرة عن نظام ينبغي اختراعه او إيجاد خصائص إفتراضية مستقلة عنه، بل يعتقد أن اللغة الشفوية تنتمي أساساً إلى هذه الكتابة! ولكن هذا يستدعي تعديلاً في مفهوم الكتابة نفسها فإن اشتقاق الكتابة المزعوم مهما كان صلباً واقعياً فهو لم يكن بالحسبان مالم تكن هناك (لغة أصيلة وطبيعية) وهي لم تكن سليمة يوماً ما دون أن تمسها الكتابة والاشارة إلى ضرورة هذا المفهوم وتسميته (بالكتابة) إلا لأنه يتصل بالمفهوم الشائع للكتابة التي لم تستطع الظهور إلا بإخفاء الكتابة الأصلية (Archi-ecricture) التي لا تعمل فقط في شكل التعبير الخطي ومادته ولكن في شكل ومواد

[1] ينظر: تفكيك النظم المعرفية، رامان سلدن، ترجمة – سعيد الغانمي، مجلة أفاق عربية،ع5، 1992 : 68.

التعبيرات غير الخطية، فهي لا تشكل فقط الهيكل الذي يجمع بين مادة التعبير والخط ولكن تشكل كل حركة – علاقة – تربط بين مضمون وتعبير سواءً كان خطياً أم لا. فالكتابة الأصلية قضية مركبة من إرجاء لا يقبل التحديد أو التبسيط كما أنها شرط لكل نظام لغوي دون أن تكون جزءاً منه ولا يمكنها أن تصبح موضوعاً مستقلاً يُعالج ضمن النظام اللغوي[1]. فقد استند مفهوم الكتابة الذي صاغه دريدا إلى ثلاثة مفاهيم:-

- الاخ(ت)لاف: فبنية المفهوم هذا تتكون من:

الاختلاف: الذي يعني أن العلامة لا يمكن أن تشبه علامة أخرى مثل كلمتي (مفتاح) و(رياح) فهما مختلفتان ولكل منهما هويتها.

الارجاء: وهي قابلية الكلمة على التأجيل ف(مفتاح) إذا ماورد في قصيدة فنحن لا نعرف مدلوله إلا بعد إدراكنا أنه لايشبه المفتاح الموجود في الطبيعة فهناك معنى يجب إكتشافه من خلال نصف العلامة الحاضر (مفتاح) لإدراك النصف الغائب فيه، فالعلامة إذا كانت عند سوسير هي (الدال+مدلول) فهي عند دريدا (الاختلاف+الارجاء) فإذا كانت عند سوسير تعني الاتحاد فهي عند دريدا تعني الاخ(ت)لاف.

- الأثر: ويشير إلى عدم كفاية العلامات اللغوية فهي واقعة تحت المحو Under Erasure وهو مصطلح صاغه دريدا ليشير إلى عدم الحضور الكامل لأية علامة فكلمة (شكل) تبقى تحت المحو (شكل) فلا توجد علامة لغوية تشير إلى دال آزلي وهي لا تتمتع بقيمة مطلقة ولا تشير إلى دال متعال يمثل حضوره بعيداً عن العلامة التي تستمد حضورها من السياق وإن جل ما تستطيع القيام به هو أن تذكرنا بما هو كامن فيها.

- الكتابة الأصلية: وهي تلك السمة التي تطبع الأثر باللأنهائي والذي يعمل في التعبيرات الكتابية وغير الكتابية، فالكتابة بمعناها الضيق لا تعدو أن تكون كتابية Graphic تشير إلى حقيقة دال قار في هيئة ثابتة على وسيط (كالورق مثلاً) اما

---

(1) ينظر: في علم الكتابة: 138، 139، 145.

بمعناها التفكيكي فهي تعني العملية الذهنية التي تعتمل في داخل الانسان حين رؤيته لأي شكل (صورة شخصية، لوحة، اسم علم، الايماءة، الكلمة المنطوقة والمكتوبة، الرقص، الباليه، الموسيقى) فالأثر المطبوع في هذه الهيئات يحرك المخيلة نحو الكتابة الأصلية التي طبعت الأشياء دون أن تنسى أن تحيل إليها بإستمرار[1].

فإدانة (وحده يلوذ بالكتابة من لا يعرف أن يتكلم) من قبل أفلاطون كانت مُفكراً بها إنطلاقاً من التقابلات الثنائية التي ((ليس يكفي القول ان الكتابة مفكرا بها انطلاقاً من هذه المقابلات أو تلك، الموضوعة في سلسلة، افلاطون يفكر بها، ويسعى الى فهمها والسيطرة عليها إنطلاقا من المقابلة بالذات))[2]، فالكلام قد تمت المصادقة على اعتباره حاضراً وصالحاً لأن يكون ضِداً في سلسلة من الثنائيات، وأختيرت الكتابة لأن تكون ضدية له.

إعتماد دريدا على مفردة (الفارماكون) التي تعني السم/ الدواء محاولا أن يكسر هذا التراتب العنيف وأن ينظر إلى الكتابة على أنها (فارماكون) لا يملك نقيضاً؛ لأنه ليس مركباً ولا بسيطاً، ففي اللحظة التي يتم النظر إليه عَلى أنه سم ينبثق منه الدواء! فهو يمتلك روح التعالي الدائم على كل هيمنة والخروج عن سطوة اللوغوس الذي يدّعي لنفسه امتلاك الحقيقة الواحدة وعدم ظهور أو تعالي أحد الثنائيات كتابة أصلية؟، ما يعطي للكتابة الأصلية حضوراً وتمثلاً يتجاوز حضور الكلام ويجعله صادراً عنها لا أن تكون هي واقعة في منطقة تالية له وصادرة منه، فالتراتب العنيف قد تفكك ودخل مرحلة التفسخ الدائم دون أن تكون له نهاية محتومة.

وإذا ما كان جان جاك روسو قد دعا إلى الانصات إلى صوت الطبيعة التي تمتلك وفرة لايمكن إضافة شيء اليها إلا أن النقص شائع في الطبيعة (عندما لايكون لدى الأم حليب كاف لإرضاع إبنها) فهويتها مثلما يذهب دريدا كامنة في إضافة النقص ولكن وفق

---

(1) ينظر: البنيوية والتفكيك : 150-156.

(2) صيدلية أفلاطون : 57.

منطق الهوية إذا ما كانت الطبيعة بحاجة إلى إضافة فلا يمكن أن تكون أيضاً مكتفية بنفسها (لم يعد أ = أ)؛ لأن الاكتفاء الذاتي والنقص نقيضان فأحدهما يكون أساساً للهوية وليس كلاهما إذا ما أردنا أن نتجنب التناقض، ولكننا لا نستطيع إلا أن نقر بهذا التقويض الذاتي فكل أصل بسيط Origin فيه جانب من (لا-أصل) Non-Origin وذلك شرط إمكانيته بالذات، فالوساطة التي تدخل في توصيل المعرفة، فمعرفة الذات بالعالم كالمرآة مثلاً، يجب إقصاءها في عملية المعرفة فهي التي تجعل عملية المعرفة ممكنة لكنها مع ذلك غير مشمولة في عملية المعرفة؛ لأنها تتحول إلى مصدر متماثل للذات بينما هي واسطة وليست مصدراً، والتفكيكية تعي ضرورة التعامل مع هذه المفارقات والتناقضات ولا تدَّعي قدرتها على التخلص منها بل إنها تسعى إلى توليد طرق جديدة في التفكير[1]. وروسو عندما شجب الكتابة بوصفها إدمانا خاطئا لم يكن محكوماً برغباته وحاجاته بل بتقليد ظل مسيطراً على الفكر الغربي كله وهو مفهوم السببية بوصفه غياباً كانت اللغة أحد تمثلاته بتفضيل اللغة الشفاهية على المكتوبة في حين كان روسو واقعاً تحت مقولتي الحضور و المسافة؛ حضور الذات البديهي المباشر أمام صوتها الخاص، في مقابل المسافة التأملية التي تفصل الذات عن الكلمة المكتوبة[2]، فالحضور يكون قريباً تكاد تنعدم فيه المسافة وهو ما جعل الكلام مفضلاً في حين أن الكتابة تقع تحت المسافة التي تبعد الذات عما تريد قوله، لابل أنها تكون رهينة القارئ الذي يصادر ما تريد قوله ويقوّلها ما يريده، فالحضور في الصوت يمتلك بنية إيصال وافية لما يريده المتكلم دون تهديد بالتشويه او المصادرة. والوعي لحظة الكلام يبدو حاضراً لذاته وتقدم المفاهيم نفسها مباشرةً بإعتبارها مدلولات، وإذا كانت الكتابة كائنة وفق صيغة دال/ مدلول فإن الكلام يقع تحت وصاية المدلول فقط، ودريدا في بحثه لتفاعل الكلام مع الكتابة يصل إلى أن الكلام هو شكل من أشكال الكتابة، فالتكرارية التي توصف بها الكتابة تكون سمة للكلام أيضاً، فالصرخة التي لايمكن تكرارها لا تكون رمزاً[3]، وإن أية دلالة

(1) ينظر : خمسون مفكراً اساسياً معاصراً : 222، 223.

(2) ينظر: العمى والبصيرة : 147.

(3) ينظر: البنيوية وما بعدها : 196.

صوتية لا تكون حاضرة بنفسها ولنفسها دون أن تشير إلى دلالة أخرى لاتكون حاضرة، فكل دلالة صوتية كانت أم كتابية توجد بفعل مايوجد من الدلالات الأخرى من إختلافات خلافاً لسوسير وإن الادعاء بكون الكتابة الصوتية صوتية تماماً، وأن الكلام سمعي بأكمله يصبح موضع شك حالما نتبين الطبيعة الكتابية (كاستعمال النقط، الفواصل، السكنات الكلامية) التي لايمكن عرضها وتقديمها كلامياً! كما إن الكتابة لما تشتمله من نقوش تصويرية وفكرية لن تكون متماثلة مع ذاتها وهي غير نقية على الدوام فلا هوية ثابتة لها؛ لأنها الشرط المسبق لكل الاشكال الظاهرية[1].

(1) ينظر: خمسون مفكراً أساسياً معاصراً : 225.

الفصل الأول

التسمية وانتشار الكتابة

المبحث الأول

الفيزياء وكهانة التسمية

فيزياء الكتابة:

إن الالتفات الى الداخل غير المرئي للحرية الشعرية يُمكننا من القبض على فعل المخيلة، بالانفصال عن المعلوم بغية الالتحاق بالأصل الغائب للعمل، التفات ينفذ الى الكل بوصفه العدم الجوهري الذي يمكنه أن ينتج كل شيء، إنه الغياب الذي يعلن كل شيء عن حضوره[1]، فالكتابة تفكير في إمكان مستحيل، عالم من المعاني غير مفكر فيه من قبل، ذات فاعله مطلقة ((تنبثق بشكل مغاير دون أن تشخص الوسيط، إنها ظلال خادعة تنسدل بين النية والمعنى، بين التفوه والفهم)) [2] إذن الوسيط ضياع للكتابة التي نسعى الى استعادتها؛ لأن ما لم ينتج بعد في الحرف ليس له من مأوى آخر، وما على المعنى إلا أن ينتظر أن يقال وأن يكتب، على أن ما يكتب يسكنه الاختلاف الذي يُمَكّن غيره من أن يقال؛ لأن الكتابة مسكونة بتواصل يفاجئ الكاتب مثلما تستلد الفكر، وهي خطيرة ومقلقة بسبب تأسيسها للمعنى الذي يجعلها في اغلب الاحيان لا تعرف أين تمضي خالقة المعنى بصياغتها إياه بإيداعه في نقش، بروز سطح في يده أن يكون وسيلة للإيصال الى ما لا نهاية له؛ لأن الوجود قد بدأ من قبل؟. وإذا كان الكلام ارتباطاً صريحاً بين الصوت والمعنى وإدراكاً آنياً وذاتياً للمعنى بفهم شفاف، فالكتابة تدمر هذه المثالية للحضور غير الملوث، لتصبح ظلالا خادعةً تنسدل بين البنية والمعنى إنسدالا مغايراً دون أن تشخص الوسيط لتهديد الرأي التقليدي الذي يربط الحقيقة بالحضور الذاتي، وهي ازاحة لا تنتهي للمعنى تضع اللغة بعيداً عن الوصول الى المعرفة المستقرة؛ لأن توجه الكتابة نحو استعارات يؤدي الى تفكك الحقيقة وبالتالي يستحيل التفكير خارج الاستعارة التي لا تترك لنفسها أن تتردد او يتحكم بها

---

(1) ينظر: الكتابة والاختلاف : 138، 141، 142، 143.

(2) التفكيكية النظرية والتطبيق : 35.

بوساطة المفهوم الذي ولّدته هي بالذات؛ إن تبديل المكان بحد ذاته إستعاري وهو الأثر(Trace) او البعثرة (Dissemination)، لتحل محل هذه المفاهيم لقلب التراتب الذي اقامه اللوغوس الفلسفي، وهو ما لاحظته ساره كوفمان بأن للكتابة وجهين متعارضين لكونها تقع وراء التميزات الممأسسة، لتتحول الى نوع غير قابل للبت، ثنائي الجنس، وسابق على مرحلة التميز مابين الذكر والانثى[1].

وهذه الثنائية الجنسية لم تخل منها نصوص (أبو يزيد البسطامي)، فهي تمتلك توحداً مع النص الديني دون ان تكون جزءاً منه ومع النص الأدبي من جهة أخرى دون ان يكون جزءاً منها؛ لأن نصوص(أبو يزيد البسطامي) تحاول اعادة قراءة المفاهيم السائدة في النص الديني وخاصة الاخلاق واصلاح القلب ((واسترسال النفس مع الله تعالى عما يريد))[2] كما انها سعت لتأسيس ذاكرة جديدة في المشهد الأدبي الذي يعتمد تحليله على اللغة المعجمية لتأثيث دلالة الكلمة، فيما تعتمد نصوص (أبو يزيد البسطامي) على ذاكرة المعجم الصوفي الذي يتتبع أصول الكلمة ودلالاتها حسب أحوال ذائقيها، ما يجعله نصاً مفارقاً لانتمائه باستمرار غير منتسب سوى لنفسه بالرغم من أنه ينكر كونه يمتلك وجوداً قاراً، فوجود الكتابة الصوفية[*] ليس من أجل اثبات وجودها؛ بل من اجل نفيها، فدلالة تحقق

---

(1) ينظر: التفكيكية دراسة نقدية : 70، 71، 72.

(2) الرسالة القشيرية،القشيري، تحقيق ودراسة-هاني الحاج: 386.

(*) التصوف تجربة إنسانية ذاتية، عابرة لحدود الزمان والاديان، فحيثما كانت هناك روح إنسانية كان كامناً فيها بالقوة التصوف، الذي يمثل أحد الادوات المعرفية في اكتشاف الوجود، فإذا كان العقل أداة استكشاف للوصول إلى حقائق الوجود، فإن التجربة الروحية والاستبطان الداخلي هو طريق الصوفية للوصول إلى الحقائق التي يرومون الوصول/ الاتصال بها.وبطبيعة الحال تختلف الحقائق الصوفية عن الحقائق العقلية التي تكون بعيدة عن التناقض، فغاية الصوفي ليس اكتشاف الحقيقة وترسيم حدودها بقدر ما يهمه هو الوصول إلى تلك الحقيقة الالهية سالكاً طرق الحال إليها، فيما يرتسم الجدل والتساؤل طريقاً للوصول إلى الحقيقة العقلية. وغلبت هذه التسمية على هذه الطائفة -الصوفية - فيقال : رجل صوفي وللجماعة صوفية، ومن يتوصل إلى ذلك فيقال له : إنه متصوف وللجماعة؛المتصوفة، ولا يشهد لهذا الاسم من حيث العربية قياس او اشتقاق، والاظهر فيه أنه كاللقب فأما قول من قال : إنه من الصوف وتصوف إذا لبس الصوف كما يقال : تقمص إذا لبس القميص فذلك وجه، ولكن القوم لم يختصوا بلبس الصوف. ومن قال : إنهم منسوبون إلى صفة مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبالنسبة إلى الصفة لاتجيء على نحو الصوفي لأنها يجب أن تكون الصفي لا الصوفي، وأهل الصفة جماعة من فقراء المهاجرين آخرجوا من ديارهم فآووا إلى صفة مسجد=

اعيانها يقوم اصلاً على نفي دلالاتها؛ لأن اثباتها يعني فشل التجربة الصوفية، وعلى قدر تمثل هذه التجربة من النفس تنكتب وتظهر إلى حيز الوجود.

ويشترك المؤثر الخارجي (حادثة مثلاً) كما هو المؤثر الداخلي(التخيل مثلاً) في صياغة النص وقد تظهر علامات أحد المؤثرين على الاخر، فيظهر النص واقعياً أو متخيلاً كما أننا لانعدم وجود الواقعي في الخيالي كما لانعدم وجود الخيالي في الواقعي وبدرجات متفاوتة، لكن النص الكتابي الصوفي يشكل ظاهرة في الفكر الاسلامي بتميزه عن النصوص الكتابية الدينية والأدبية؛ لأن الكتابة الدينية تسعى إلى وضع معارفها وطروحاتها في إطار مفاهيمي خاضع للتحديد والتعيين، فلا مجال لأن تختلف هذه المفاهيم من شخص إلى آخر، والنص الأدبي يعتمد على الخيال في تأثيث مشهده الجمالي والانفعالي وقد يدخل العامل الايديولوجي في ترسيم بعض النصوص، سواءً أكان ايديولوجية فردية ام مؤسساتية، وقد يغلب الطابع التزييني على النص بالاهتمام بالمحسنات اللفظية دون الاكتراث للفكرة، في حين أن بعض النصوص تميل إلى الاهتمام بالفكرة ومضمون النص دون العناية بالألفاظ، وحتى

=الرسول بالمدينة وحينها لم يكن للتصوف وجود بمعناه الحقيقي. ومن قال : إنه من الصفاء فاشتقاق الصوفي منه بعيد؛ لأن النسبة من صفاء تكون صفائي او صفاوي وليس صوفيا، ومن قال : إنه مشتق من الصف فكأنهم في الصف الأول بقلوبهم من حيث المحاضرة من الله تعالى، وهذا أيضاً لا يتناسب والاشتقاق اللغوي؛ لأن النسبة من صف هي صفي لا صوفي، وذكرت احتمالات أخرى أقل اهمية، مثل أنهم منسوبون إلى (صوفة) وهو الغوث بن مُر؛ كان هو وقومه من سدنه الكعبة القدماء، أو أنه منسوب إلى صوفة القفا وهي الشعرات النابتة في مؤخرة الرأس او إلى (الصوفانة) وهي بقلة تنبت = في الصحراء لأن الصوفية كانوا يقتاتون عليها، وقد انفرد البيروني من بين الكتاب بقوله أن هناك صلة بين اسم الصوفية وبين الكلمة اليونانية (صوفيا) وتعني الحكمة. فالاختلاف في الألفاظ وإن تعدد إلا أنها في جملتها تتعاضد للإشارة إلى معنى الصوفي. أما سبب ظهورهم فيعود إلى:

1- أن التصوف يرتبط بالاخلاق وهو الاساس للأحكام الاعتقادية والفقهية، وأن القرآن والسنة النبوية دعيا في مواطن كثيرة إلى الزهد والصبر والتوكل والرضا والتوبة التي تعد أهم المقامات في التصوف، وأن الدين في جوهره أخلاق بين العبد وربه.

2 - الثورة الروحية التي ظهرت ضد نظام اجتماعي وسياسي، فبعد اتساع الفتوحات كثر إقبال المسلمين على الدنيا وجنوحهم لها، فكان التصوف ثورة ضد مطامع النفس من جهة ومغريات الحياة من جهة أخرى. ينظر:الرسالة القشيرية : 385؛ التعرف لمذهب أهل التصوف، الكلاباذي، تحقيق- د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي: 24، 25؛ مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون : 467؛ التصوف الثورة الروحية في الاسلام، أبو العلا عفيفي : 33، 34، 55؛ مدخل إلى التصوف الاسلامي، د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني : 15، 25، 26.

النصوص التي تكون فيها مضامينها الفكرية وألفاظها متناسبة فهي لا تخرج عن دائرة إثارة عواطفنا ومشاعرنا بدرجة تجعلنا نعاين قضايا هذا الوجود بطريقة مختلفة، إلا أن العلة الغائية لها تبقى موجودة.

فيما نجد نصوص (أبو يزيد البسطامي) تختلف في مجملها عن الكتابة الأدبية وغاياتها، إذ إنها كتابة مفارقة لذاكرة الأدب وبنائه الداخلي، فالإمتاع، والتسلية، والتأثير علل تفقد مقصديتها في الكتابة الصوفية. والمفاهيم لا تجد لها حضوراً قاراً يمثل تمركزاً واضحاً من الممكن أن يشيد لنفسه هوامش حوله كما في مقاربة الكتابة الدينية بالنسبة الى الكتابة الصوفية، فالجنة والنار تكلم فيهما الفقهاء (علماء الظاهر والعبارة) وكتبوا في كيفية الوصول إلى الجنة والخلاص من النار ودارت كتاباتهم كثيرا حول هذه المسائل، فيما الكتابة الصوفية (علماء الباطن والاشارة) تكلموا عن هذه القضايا من وجهة نظر أخرى، يقول(أبو يزيد):

((الجنة هي الحجاب الاكبر؛ لأن أهل الجنة سكنوا الى الجنة، وكل من سكن الى الجنة سكن الى سواه، فهو محجوب)) [1] ((من كان عنده فلا يحتاج ان يحشر؛ لأنه جليسه أبداً)) [2] ((وعزتك إنك تعلم أنني ماعبدتك لهذا، فلا تحجبني عنك)) [3] فآلية الارجاء مستمرة وهي تحاول الوصول الى حدود((مالا عين رأت ولا إذن سمعت ولا خطر بقلب بشر)) [4]؛ لأن الوجود يبقى في انفتاح دائم على الرؤيا ((لما صرت إلى وحدانيته-وكان أول لحظة إلى التوحيد-أقبلت أسير بالفهم عشر سنين حتى كل فهمي، فصرت طيراً جسمه من الأحدية، وجناحه من الديمومة، فلم أزل أطير في هواء الكيفية عشر سنين، طيران بُعدَ مابين العرش إلى الثرى ثمانمائة ألف ألف مرة، فلم أزل حتى تجاوزت الديمومة، ثم أشرفت على التوحيد في غيبوبة الخلق عن المعارف، وغيبوبة المعارف عن الخلق)) [5] فالرحلة ل(أبو يزيد)

---

(1) أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة : 47.

(2) المصدر نفسه: 54.

(3) المصدر نفسه: 55.

(4) الجامع الصحيح الصغير، الأمام البخاري، تحقيق-د.مصطفى ديب البغا : 3/ 1185.

(5) أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة : 53.

لم تتقيد بزمن ف / عشر سنين – وعشر سنين أخرىَ – ثمانمائة ألف ألف مرة / لم تـرد علـى باب الحصر! بقدر ورودها للإطـلاق وعـدم التعـيين، وصـولاً إلى الغيبـة الـتي ضـاعت فيهـا ملامح الوصول للخلق إلى تلك ((الكيفية))، ومن هنا كانـت مـصطلحات كـ((الاحديـة)) (*) و((الاصطلام)) (*) و((الصعق)) (*) و((المحق، المحو، الطمس)) (*) مـصطلحات تـدل علـى قـوة الوارد الذي ينتاب الـصوفي والـذي يدفعـه إلى معاينـة المفـاهيم الدينيـة بطريقـة تتكـئ علـى الشريعة ولكن بوصفها نقطة انطلاق للوصول إلى تهذيب الروح بالأخلاق التي تتسامى فـوق كل (سوى) الذي درجت الصوفية إطلاقه على كل ماعدا الله سبحانه وتعالى[1].

والكتابة علم يعمل على خلخلة المركزية العقلية الصوتية، باعتبارها خرقاً للمـشروع الكلاسيكي مطالب بأن يتجاوز الوضعية والعلمية للخروج من طور العقل المركزي ليؤسـس علماً متحرراً من حدوده، يسعى لأن يكون في أبسط صورة الممارسة اليقظة لانـشطار الـنص فلا وجود لكتابة صوتية خالصة، وإن فعل التهجي لـيس منزعـاً صـوتياً بقـدر مـا هـو تمثيـل لتجربة اخلاقية أو قيمية لهذه الممارسـة وسـواءً تعلـق الأمـر بالخطـاب الـشفوي أو الخطـاب المكتوب فإن التركيبات والاحالات لا يمكنها أن تشتغل كدلائل عمل دون الإحالة الى عنـصر

(*) الأحدية : مجلى ذاتي ليس للأسماء ولا للصفات ولا لشيء من مؤثراتها فيها ظهور، فهي اسم لصرافة الـذات المجـردة عن الاعتبارات الحقية والخلقية. وليس لتجلي الأحدية في الأكوان مظهر أتم من ذلك إذا اسـتغرقت في ذاتـك ونـسيت اعتباراتك. معجم مصطلحات الصوفية، د. عبد المنعم الحفني : 10-11.

(*) الاصطلام : غلبات الحق التي ترد على القلب فيسكن تحت سلطانها، كالحقائق والمنن والعطايا والفتوحات، فإذا وقعت على القلب ذهب وعيه، يقول أحد الصوفية:

إذا مابدت تعاظمتها	فأصدر في الحال من لم يرد
فيصطلم الكل مني بها	ويحجب عني بها ماأجد

ينظر: رسائل ابن عربي، ابن عربي : 416؛ معجم الفـاظ الـصوفية، د. حـسن الـشرقاوي: 49؛ معجـم مـصطلحات الصوفية، د. عبد المنعم حفني : 17.

(*) الصعق : الفناء عند التجلي الرباني بـسبحات يحـترق مـا سـوى الله فيهـا. ينظـر: رسـائل ابـن عربـي : 418؛ معجـم مصطلحات الصوفية: 151.

(*) المحق : فناء وجود العبد في ذات الحق تعالى. والمحو : رفع أوصاف العادة بحيث يغيب العبد عندها عن عقله. والطمس : فناء صفات الخلق في صفاة الحق. ينظر: رسائل إبن عربي : 413، 415؛ معجم الفاظ الصوفية : 239.

(1) ينظر: المعجم الصوفي، د. سعاد الحكيم : 621.

(وحدة صوتية كان أو خطية) يكون هو نفسه حاضراً حضوراً بسيطاً متكوناً انطلاقاً مما يوجد فيه من العناصر الأخرى من السلسلة او النسق[1] ((من عرف الله بُهت، ولم يتفرغ للكلام)) [2] فكتابة (أبو يزيد) لاتدون كلاما، ولا تلتقي مع العين حين مطالعتها الا لتنفذ لمطالعة السر الذي تتوسط الكتابة في توصيله، وكأنها وجود مغترب وامكان غير متمكن من تجربته الروحية، انعكاس غير منسوب في سقوطه، متجاوزة باستمرار نسقها الكتابي. وهو ما تعنيه الكتابة فضلاً عن الفكر والوعي واللاوعي والعاطفة والتجربة؛ ولهذا فهي لاتُعرف كموضوع للعلم؛ لأنها ستقع في قرار البنية التي سعت الى هدمها؛ لأن صورة للغة تفتقر الى الاكتمال والى التوحد بلا نهاية ولا أصل ولا غاية ولا تهدأ ابداً ولا يقر لها قرار، والغوص على الدلالات في اختلافاتها المتواصلة والقراءات المنحازة ابتغاء هدم المعاني التي الفتها الذاكرة وعدم الركون الى معنى واحد للنص وإقامة مواجهة بين الطرائق البلاغية ومعناها المتوهم، نصوص تصنع كتابة المعنى باستمرار ولكن قصدها من ذلك هو تبخيره، أي رفض أن ينسب اليه معنى نهائي في محاولة لرفض توقيف المعنى وارجائه الأبدي اساسه العلاقة ما بين النصية والزمن وهو ما حاول تقريبه جيمسون بين (الكتابة) و(الشيزوفرينيا/ انفصام الشخصية) والتي نأى بها ان تكون مفهوماً عيادياً بقدر ما يقوم على استخدام اللغة زمنياً وفق قاعدة لا استمرارية الزمن، وبيان تلك العلاقة التي تتسم بها الدوال العائمة والحرة والطليقة في (الكتابة) وبين التجربة (الشيزوفرينية) باشتراكهما في عنصر الاضطراب اللغوي، فالشيزوفريني كائن لا زمني لا شخصي، إذ إنه يفتقد لمفهوم الهوية الشخصية وبالتالي يطرد معه الزمن لتكون رؤيته للزمن غير مميزة زمنياً، ولتكون لغته لغة اللا استمرارية الزمنية التي تقوض اي تمركز حول المعنى او القصد، وفي ضوء جاك لاكان (Lacan) يعود اخفاق الطفل في تبوئه قدرة الكلام واللغة تبوءاً كاملاً بسبب ان اللاوعي يدفع المدلول الى الانزلاق تحت الدال ليفتت معناه، بوصف اللاوعي بنية لغوية مؤلفة من حركة وفعالية متواصلين

---

(1) ينظر: مواقع حوارات مع جاك دريدا :28، 29، 36، 37.

(2) أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة : 60.

للدوال يصعب معها تحديد مدلولاتها[1] لتغدو معها كتابة (أبو يزيد البسطامي) كائناً لا زمنياً، كتابة تعاني انفصاما مستمرا في كينونتها وتعاليا دؤوبا على كل سكون يدفعها نحو الاكتمال؛ لأن العلاقة بين الكتابة والزمن علاقة اقتصادية، وعلى ضوء (عرض) الزمن يتغير (طلب) الكتابة مما يوقع (الغراماتولوجيا) في اللا شيئية دون أن تعني مادية الحرف أو الكتابة؛ لأن الأثار المندثرة فيها لا تضمن لنا أثرا قارا فيها يمكن الركون اليه في قراءة أي نص ((الحرف المكتوب، وحدة الوزن، حبة القمح، وحدة السلم الفني الموسيقي، وحدة الطيف الزيغ اللوني، كناية عن كل شيء صغير، جذر كلمة نحو)) [2] وهو ما جعل بنية(الاخ (ت) لاف) لا تقبل ادراكها اعتماداً على اساس فضاء الحضور / الغياب ((سر في ميدان التوحيد حتى تصل الى دار التفريد، وطِر في ميدان التفريد حتى تلحق وادي الديمومة، فإن عطشت سقاك كأسا لا تظمأ من الذكر بعدها ابداً)) [3] ((الوصل من الفصل، ثمّ الفصل من الوصل، ولكل واحد منهما اسم ومجرى، ولكل مجرى منه علم فصل، فإذا وصل بفصله أعطى علم غيب أزله، فإذا كمل فيه باستحكامه، رجع الفصل الى الفصل بلا إزالة الموصل، ولا نفي الفصل)) [4].

فالكتابة في هذه النصوص تتجاوز باستمرار جمودها بوصفها مكاناً بفعل التمايز الذي يحتويها وهو ما يوقعها في الفرادة مهما تكررت صورها وان كان تجاوزاً نسبياً؛ لأنه يقع ضمن الما قبل والما بعد الذي يكسبها بعضاً من معناه ويكتسب منها اتصاله وهذا يوقعها في نوع من عمومية الاتصال، لكنه اتصال يندرج تحت مفهوم الكلية والجنس لكن الاختلاف يكمن في النوع؛ ولهذا نبقى نبحث عن الأثر الذي لا يكون رد فعل لأثر سابق عليه بقدر ما يحمل في بنيته بذرة الاختلاف / الاصل، والكتابة التي يسعى اليها(أبو يزيد) هي نوع من انواع واجب الوجود لكنه واجب قائم على الاختلاف اكثر من كونه ممكن الوجود. فالكتابة كائن فردي لا تنبني إلا بالإختلاف بالرغم من تكرار عناصرها، والفرادة متمكنة في نصه

---

(1) ينظر: في منطق ما بعد الحداثة، محمد جمال باروت : مجلة الكرمل، ع 52،1997 : 152 – 153.

(2) دليل الناقد الأدبي :158-159.

(3) أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة : 083

(4) المصدر نفسه: 102.

الكتابي منذ البدء مثلما هو الاحتمال، والاختلاف يسكن هذه النصوص الكتابية، ارتحال دائم فوق شكل/ بروز/ سطح/ لطالما اتهم بالجمود والانقطاع عن قائله، وبنية الاختلاف اشمل من التشابه؛ لان الاختلاف يندرج تحته المتشابه والمتضاد فيما التشابه قائم على اقتران توافقي دون وجود للاختلاف؛ ولهذا فإن الاختلاف يزعزع التشابه ويعمل على صياغة قوالبه رغم تعارضه معه، والفهم القائم على الاختلاف هو أشمل من الفهم القائم على التشابه؛ لأنه يعي (بنية الاحتمال) في ما يتلقاه؛ لأنه فهم يَكمُن فيه الاستعداد لتجاوز المعرفة التي كَوّنها، رغم ثقته فيها، إلا أن هذه الثقة ليست مطلقة، فالركون الى الثقة المطلقة يوقع في التشابه / التقليدي السائد، وهو لم ينبن على ثقافة السائد؛ لأن الغائب حاضر دائماً رغم غيابه بوصفه فكرة لا متناهية فهو في حضور مؤجل دوماً، كلما تبدى شيء من حقيقته أوعز بأن المجهول لازال يربض فيه(ميدان التوحيد،دار التفريد،وادي الديمومة،وصل وفصل، وصل بالفصل) امكانية تتعدى حدود المتناهي نحو لا متناه مفتوح نحو نفسه بتعدد قائليه؛ لأن اللغة كائن اجتماعي تعبر عن ارادة الفرد ومعرفته وقصديته، فهي متغيرة كائنة في كائن متغير، لتكون (الغراماتولوجيا) وفق رؤية(أبو يزيد) الحاوية لهذه العملية المتغيرة دوما، وقد كفت الكتابة من أن تكون شكلاً خاصاً، ثانوياً، متفرعاً، من أشكال اللغة وقد كفت (الغراماتولوجيا) عن الإدلال على قشره خارجية او قرين مجرد للكلام.

فمفهوم الكتابة بدأ يتجاوز مدى اللغة ويفيض عنها، كما لو كانت تنطوي على اللغة بجميع معاني هذا الفعل، فلا وجود للثانوي وما من مدلول يفلت من لعبة الاحالات الدالة التي تقوم بتشكيل اللغة و((الذي تُمثّل الكلمة فيه بعلامة واحدة غريبة عن الأصوات التي تتركب منها)) [1]، على إن ميكانزم هذه الألية لا يوصف بوصفه علماً بل ما يسميه دريدا بأشباه المفاهيم، إذ إن ارتباط (الغراما ب لوغيا) يجعل المفردة تجمع مابين الصوت والحرف، فهي علم الكتابة المنطوق لكنه علم لا وجود له تماماً شأنه شأن النحو ومحاولات هوسرل في وضع علم منطق كوني للغة، لذلك فنصوص(أبو يزيد) تتسم بالتجاوز مما يعني ان ادراك ماهية هذا النصوص توقعنا في العجز من ان نضع جواباً قاراً لعلم الكتابة فيها،

(1) في علم الكتابة : 104.

وهنا يكمن فعل الأثر (الغرام) الذي يؤسس لمفهوم (الفائض النحوي غير القابل للاختـزال) الزائد على المعنى والدلالة الـتي تتـشكل كلمـا ادركنـا ان الخـصائص الـشكلية للغـة ليـست وظائف ناجمة عن اسبقية المعنى في الفكـر بفعـل كينونتـه المـستقلة ومـن ثـم تقـوم الكلمـات باحتواء هذا المعنى؛ بل باعتمادها علـى خـصائص نحويـة ذاتيـه إذ يـذهب دريـدا الى حـد إن الزيادة النحوية (الفائضة) لابد أن تكون هي زيادة وبالتالي يمكن ادراكهـا وقراءتهـا وعكـس هذا يجعل ادراك المعنى الفائض محال، فالفائض/الأثر يكمن تحت مفهوم النحو العادي وهـذا ما تجاوزه الخطاب الفلسفي عندما رأى إن النحو لا يمتلك وجوداً مسبقا (بنيـة تركيبيـة) وإنمـا هي تخدم المعاني التي بدورها تخضع لمفهوم الوجود والحقيقة، والنحو Gramma قوض بنيـة الدلالة المتعالية لوجود الفائض النحوي الذي هو نسيج البنى التحتية الـذي يجعلـها في حركـة دائمة تحول بينها وبين الكينونة الثابتة (المعنى المحدد) فضلا عـن إن النحـو Gramma يـسلط نفسه على نفسه فيقع تحت ما اوقع النحـو العـادي فيـه، وهـو مـا دفـع دريـدا الى القـول إن (الغراماتولوجيا) لا تخضع لقانون الاضافة في ان الواحد زائـد واحـداً يـساوي اثـنين، بـل إن الواحد زائد واحداً على الاقل يساوي ثلاثـة ! فـالنحوGramma يكـون وليـداً لأفـرازات الخطاب الذي يحكمه ويحده وهو نفسه (النحو) سوف يعمد الى أن يحتكم الى مـا حـاكم عليـه الخطاب وهو السبب الذي يجعل البنـى التحتيـة في ازاحـة مـستمرة دون الوصـول الى ركـود دلالي، ودون أن يعنى هذا ضياع الحقيقة، بـل تتحـول الحقيقـة الى أحـد عناصـر أو وظـائف (الكتابة) [1].

والكتابة الأصلية موصولة مباشـرة بالـصوت والـنفس بعيـداً عـن طبيعتهـا الكتابيـة ((أسلمني إليك، فإنه لم يبق لي معها غيرك)) [2].

((غبت في الجبروت، وخضت بحار الملكوت، وحُجب اللاهوت، حتـى وصـلت الى العرش، فإذا هو خال، فألقيت نفسي عليه وقلت: سيدي أين أطلبك ؟ فكشف، فرأيـت انـي انا، فانا أنا، أولى فيما أطلب، وأنا لا غيري فيما أسير.

---

(1) ينظر: دليل الناقد الأدبي : 157 – 164.

(2) أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة : 45

_ فعلوا هم ما فعلوا بالعقل، وليس مثلي بلا عقل)) [1].

فهذه النصوص الكتابية تكون قريبة من وصفها بنية بنويماتولوجية (متعلقة بالروح والنفس الالهي) فهي شعائرية بأقرب ما يكون الى الصوت المقدس الداخلي وصوت (الاعلان الايماني) الذي يسمعه المرء عندما يفيء الى ذاته، حضور مليء وحقيقي للكلام الالهي الموجه الى شعورنا الداخلي، فالكلام الأصلي هو الكتابة؛ لأنه قانون كتبه صوت الاخر القادم الينا كإيعاز خط حروفه في القلب والروح موصولة مباشرة بالصوت وبالنفس، على ان طبيعتها ليست غراما(متعلقة بالكتابة) [2]؛ بل هي ضياع الكتابة الأصلية تبدّى أولاً من خلال ضياع النص الأصل والذي انشأ بمرور الزمن تمركزاً حول العقل، فالتمركز حول العقل أو المنطق الذي أثبت وجود حقائق موضوعية ثابتة جعل وظيفة اللغة تنحصر في نقل الوقائع نقلاً صرفاً، إذ تم تجاهل القوة الالزامية للكتابة لتتمركز حول (ميتافيزيقيا الحضور) والتي تشكل القسط الأوفر من التمركز حول العقل، والأنظمة الفكرية((والتي هي مجموعة من الاشارات، تنكرت لكونها إشارات عرفية اصطلاحية، وصارت تدعي لنفسها حق تأسيس وقائع خارجية وطيدة. ولهذا السبب يعتقد[دريدا] أنها لا تنتهي إلا الى التضليل)) [3] وهذا التمركز الذي اعطى لنفسه حق اصدار بيانات ولادة للحقائق متناسياً ان النظام القائم عليه يقوم على اشارات / استعارات تمثل في حقيقتها استعارات / اشارات سابقة ادعت لنفسها حق تأسيس وقائع خارجية ولهذا السبب فهي لا تنتهي إلا الى التضليل، ما دامت الاشارات لا تؤسس معناها بنفسها بل من العلاقات التي تقيمها مع اشارات أخرى داخل النظام، فالمعنى الحرفي هو افتراضي يدفع اللغة عن أن تمارس دوراً سيادياً فيما نتوهم أننا نمتلك طرائق خلقها وتشكلها، إذ إنها هي من تنشىء مفاهيمها عن العالم، وهي التي تصنع الفلسفة والعلم والميتافيزيقا؛ ولهذا يتحول الحضور الى لعبة بلاغية، فالقوة الالزامية للغة ثم التنكر لقيمتها ومعرفيتها وقدرتها، إذ تمت مصادرة هذه القوة لصالح وقائع متعالية ما كان

---

(1) المصدر نفسه : 50.

(2) ينظر: الكتابة والاختلاف : 118.

(3) جاك دريدا : لعبة الاقنعة البلاغية، سعيد الغانمي، مجلة الطليعة الأدبية، ع5-1990: 69.

لها أن تكون لولا قوة اللغة في الإمساك بها، إذ تحولت هذه الوقائع المتجسدة من خلال اللغة الى وقائع متمركزة تمتلك حق تأسيس وقائع خارجية أخرى بالاحتكام اليها وهو ماعبر عنه بالتمركز حول العقل، ولهذا عد دريدا اللغة جهازاً استعارياً لن نستطيع التخلص منه إلا به (الاستعارة للتعبير عن الاستعارة)؛ ولهذا تكون الكتابة مسكونة بالأثر (اللاقرار القار) لينعدم وجود المعنى الحرفي؛ لأن الجملة اللغوية واقعة تحت انفصام عن الخارج لصالح العلاقات والفروق التي تعتمل فيها بالقوة، حينئذ لا يكون المعنى الحرفي المفترض إزاء المجاز والاستعارة سوى وظيفة افتراضية للغة، وما أن نتكلم حتى نتورط مع تضليل وخداع اللغة؛ لأن اللغة قائمة على الاختلاف، بوصف اللغة لاتؤسس نفسها إلا من خلال علاقات الاختلاف التي تقيمها الاشارات فيما بينها لتمكين افتراضات متعالية أنشأت جهازها المفاهيمي من خلال البناء اللغوي وظلت متمسكة بهذا البناء بالرغم من إن بداية العلاقة لم تكن مبنية على الأبد، فالمرحلية والانتقالية وحتى التحقيب المعرفي كان موجودا منذ البداية إلا أن ميتافيزيقا الحضور تناسب كل ذلك.

على إن الحضور في الفكر والميتافيزيقا هو حضور ذو اصول (ميثولوجيا بيضاء(*))؛ لأن الميتافيزيقا نسيت اصولها الميثولوجية ((صحيح إن دريدا لا ينفي أننا نستطيع أن نستعمل اللغة لتوصيل المعلومات المتعلقة بالعالم الخارجي اللالغوي، لكنه يؤكد إن هذا الاستعمال ليس سوى اصطناع. إنه اللعبة التي نلعبها مع اللغة، اللعبة التي لا تخلو من فائدة أكيدة. ولكنها أيضا اللعبة التي تضللنا حين توحي لنا إن اللغة تمثل الواقع تمثيلاً مطابقاً؛ولذلك يدعو دريدا الى نظرة جديدة للغة، نظرة يتحول فيها الواقع الى مجموعة من الأقنعة البلاغية التي تبرمجها اللغة..وبالنتيجة فنحن محكومون بالاستعارة. الاستعارة تسوّر كل مفهوم حتى مفهوم الاستعارة ذاتها)) [1] فاللغة تسعى الى استدراج العالم للظهور، ومن هنا كانت الكتابة عند (أبو يزيد البسطامي) تسعى الى اتقان هذا الاستدراج والدخول في لعبة التمكين

(*) الميثولوجيا البيضاء: مفهوم يستهدف تحديد خط عام للتفكير. معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة: 207.

(1) جاك دريدا : لعبة الأقنعة البلاغية، سعيد الغانمي، مجلة الطليعة الأدبية، ع5-6، 1990 :69 -70.

والتلوين، بين تمكين يسعى للوصول الى غاية المطلوب وتلوين يرتقي من حال الى حال دون الركون الى حال يتجاوز الثنائيات، لا للوصول الى منطقة محايدة، قدر الاشارة الى التفكير باحتمال ظهور ما لم يُتوقع حظوره، فعل تغييبي للراهن الكتابي وتأجيل مستمر لمعرفته وانكشافه، قطيعة متأملة في ارتداداتها بين الفصل عما سبقها والتواصل معه!.

كهانة هيرقليطس[*]:

((إن الاكتمال وهم من أوهام اللوغومركزية؟))[1] لأن النصية المغلقة اوقعت نفسها في تناقض مع تصوراتها الذاتية ومع اجراءاتها التطبيقية، مادفع التفكيكية الى مهاجمة صرحها الداخلي الشكلي منه او المعنوي للوحدات الأساسية للتفكير الفلسفي، بل ومهاجمة الممارسات الخارجية للنسق ببنياته الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وهو ما اشار اليه دريدا من إن النظريات السابقة فشلت في حل مشكلة الاحالة (Refrence) اي احالة الدال لشيء ما خارجه، مستنداً في ذلك الى اعتباطية (Arbitrary) العلاقة بين الدال والمدلول، حال وضعه منفردا، غير أنه سيكون فعالا ضمن حقل دلالي يضعه في علاقات مع دوال أخرى تشكل نظاماً مستقلاً، وبعملية تفكيكية ندرك الاختلاف بين الدوال الحاضرة والغائبة، ليصبح عدم ادراك كلية الحقيقة في اللغة مبدأ في اللغة[2] وهذا ما اثبته دريدا حينما أنكر أن يتمتع كل نص بحضور مطلق، إذ لو كانت كذلك لوجب أن يتمتع محتواها بحضور مطلق

(*) هيرقليطس : حكيم افسوس (544 – 484 ق.م) ينحدر من عائلة ارستقراطية كانت تتوارث الكهانة العظمى اباً عن جد، ويذهب الى ان الائتلاف قائم بين الاضداد الذي يسبقه الصراع الدائم بين الأشياء، فكل شيء في هذا الكون يحمل نقيضه ولايعرف الا به، يعد رائداً للفلسفة الديالكتيكية (الجدلية) فهو فيلسوف الكثرة ومقولته الشهيرة (انك لن تدخل النهر مرتين !) فلاوجود للحقائق الثابتة وكل شيء متغير الا التغير! ويسيطر على الكون ناموس اسماه (اللوغوس). ينظر : الفلسفة اليونانية قبل ارسطو،د.حسام الدين الالوسي : 57 – 60؛ فلاسفة يونانيون من طاليس الى سقراط، د. جعفر آل ياسين :37 – 43؛ معجم الفلاسفة، اعداد- جورج طرابيشي : 643 – 644؛ ربيع الفكر اليوناني، د. عبد الرحمن بدوي : 138 – 140.

(1) التفكيكية دراسة نقدية : 65.

(2) ينظر: نظرية المصطلح النقدي، د. عزت محمد جاد : 305 – 306.

وهذا مالا تتوافر عليه اللغة، فهي تشبه سهم زينون الأيلي(*) الذي يتشكل في سلسلة من الحالات الحاضرة، لكن ما أن نركز على هذه السلسلة حتى نجابه بمفارقة تدفعنا الى القول الى إنه في مكان معين ولا يتحرك، فضلاً عن حقنا في أن نصُرّ على إن السهم يتحرك في كل لحظة من اللحظات بين بداية اطلاقه ونهايتها، فالحركة التي هي من حقائق عالمنا لا يمكن تصورها إلا إذا كانت كل لحظة فيها أثاراً من الماضي والمستقبل، ولهذا تحتاج كل حركة الرجوع الى لحظات غير حاضرة فيها كي يتم تصورها وتفسيرها، فثمة معنىً غائب يكون ساكناً في الحاضر ويشكل جزءاً منه، وحركة السهم لا تتضمن ما يمكن أن يدرك بذاته وحده، إنها دائماً معقدة وتحمل اثار مما ليس هو الآن والآن[1] إنها ببساطة تتركب من الاختلاف ((جنّني بي فمتّ، ثمّ جنّني به فعشتُ، ثمّ جنّني عنّي وعنه فغبنت، ثمّ أوقعني في درجة الصحو وسألني أحوالي فقلت: الجنون بي فناء،والجنون بك بقاء،والجنون عني وعنك ضياء، وأنت في كل الأحوال أولى بنا)) [2]. إن البنية المجازية التي تغلف هذه الكتابة تسعى الى هدم الميتافيزيقا والعمل على فك حصانتها المتعالية،وذلك بالدخول الى حجبها والبوح بما فيها، وإن كانت هذه الميتافيزيقا مفترضة في عالم الخيال، إلا أنها تجسد طموحا روحيا حقق هَمَّ كينونته وذلك بالالتحاق بالأصل الغائب/ الحاضر للوجود، وجعله واقعا معيشا يتجاوز ميتافيزيقا الحضور التي أودعت هذه الحقيقة في المسلمات التي لا يمكن الوصول الى حدودها، هدم ليقينية العجز وانبناء لتواصل يؤسس حقيقته عبر ثنائية ظلت مغيبة وقابعة تحت هيمنة فضاء لا يمكن بالكلام عنه، فتح لكون يتم التفكير فيه دون ميتافيزيقا، ودون وجود لمقولاتها وهيمنة مقولة على الأخرى، قد يقول قائل: ولكنها ميتافيزيقا في نهاية الأمر نقول: نعم إنها ميتافيزيقا، ولكنها جديدة تتطلب وعيا قادرا على الوجود والبقاء فيها دون الوقوع أو

(*) زينون الايلي : فيلسوف يوناني (490 – 430 ق.م) من اتباع بارمنيدس ويقول ان الكثرة والحركة تؤديان الى نتائج متناقضة من الناحية المنطقية واقام ضد الحركة اربع حجج متصل بعضها ببعض هي : الملعب / أخيل و السلحفاة / السهم / الصفوف المتحركة. ينظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة، جماعة من المؤلفين الانكليز : 237.

(1) ينظر: البنيوية وما بعدها : 188 – 189؛ ربيع الفكر اليوناني : 127 – 138؛ فلاسفة يونانيون من طاليس الى سقراط : 65 – 69؛ موسوعة الفلسفة : 1/ 273.

(2) أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة : 48.

الارتداد الى مقولات الميتافيزيقا السابقه التي تمثل وعيا طالما حاول أن يتمثل مقولاته داخل النفس، فالمفهوم هنا لا يتطابق مع معناه، و(الجنون) المعلن عنه في النص يطوي تحته الصحو! الذي يطغى على النص دون أن يتكرر كما هو الحال بالنسبة ل(الجنون) الذي اكتسب هيمنة ميتافيزيقا حضوره من خلال تغييبه للصحو، إلا أن هذا التغييب منقلب ضد نفسه؛ لأن النص ينطق بالصحو في حال البقاء بعد الفناء، كما ان الاحالة هنا ضمن حقلها الدلالي تشير الى ما يناقضها، لا بل أنها تعمل على تدعيمه من خلال تأجيل إبراز ماهية الصحو، فالمعنى المجازي يثبت حضوره فيما المعنى الحرفي ينفي ذلك؛ لأن اللغة هنا بلاغة نيتشوية، تلك اللغة التي تمتلك مفهوما يرتكز على إن الحقائق تغلف لغتنا، وهذا ما يجعل (الجنون) فعلا تغييبيا باستمرار للصحو،ولكنه لا يقوى أن يغيبه إلا وهو يعلن حضوره، من خلال جدل يتجاوز النفي الهيغلي للوصول الى لحظة تطابق بين (الجنون) والصحو، في محو متكرر للتعارضات الثنائية تحت نفي الاخت(ت)لاف الذي يتجاوز أية فعالية فكرية تحاول الحجر على انفتاح هذا النفي الدائم الذي يستمد نفيه من خلال الكتابة التي تشكل هذا النص؛ لحظة غير متمكنة من وجودها، والعدم وإن كان مفكرا به إلا أن هذا التفكير لا يضمن له الحضور حتى يلتقي بالوجود في لحظة الكتابة، وهي اللحظة التي دونت هذا النص، على إن هذا الالتقاء لا يعني نفيا أبديا للعدم وحضورا دائما للوجود، والكهانة تبقى تعتمل دون ترجيح في نبوءتها، فلحظة التقاء الكتابة مع القارئ متغيرة في معطياتها، فضلا عن إن الكتابة الصوفية كتابة حال وليس مقالا، والكتابي يبقى رهين الحال الذي ينفتح لحظة القراءة التي لا يمكن إختزال حقيقتها، ورهين كهانة لا تنفك عن جدليتها، كلما قرأت كتابة(أبو يزيد) اساءت قراءتها، كهانة صادقة في تضليلها للمعروف سلفا أو للسائد في الكتابة(الجنون).

يتناول التفكيك البنية المجازية لأي نص بجدية اشد من تناوله للبنية الحقيقية طالما إن المجازات لايمكن اختزالها الى حقائق، وطالما إن بنياتها بما هي عليه جزء من نصية النص، وصولاً الى قراءة تنتج بدلاً من أن تحمي، ب((تفكيك البنيات البلاغية والميتافيزيقية والفاعلة في [النص]؛ ليس لكي نرفضها أو ننبذها؛ بل لنعيد كتابتها على نحو آخر. كيف نفكك هذه البنيات؟ باستخدام الدال بوصفه اداة المؤالف (Bricoleur) أو بوصفة أداة عامل غير

بارع tinker-أي بوصفه أداة استكشافية ايجابيةpositive lever، وليس بوصفه مفتاحا متعاليا يفتح الطريق الى الحقيقة)) [1]، فما ينتجه الشيء لا يكون تمثله داخل النفس، ولكن ما تتمثله النفس حول هذا الشيء والذي لايعود هو عينه ما يولده الشيء في النفس[2]، وهو ما حاول أن يشخصه ارسطو حين طابق بين الفكرة والمعنى عندما وضح فكرة (المفهوم) بدلاً من فكرة المثل العليا لافلاطون بتجريد التجربة الحسية، على ان علاقة الكلمة بالمعنى لا تتأتى إلا من خلال موجود بالفعل، ليتجاوز (غموض المعنى) حتى اسند الى العبارة مهمة التعبير عن الفكر[3] إذ ((ينتسب الى الفكر كل ما يعتمد على اللغة)) [4] إلا أن هذه الانتقالية قد داخلها كثير من اللبس وخاصة في العصر الوسيط وعلى يد الفلسفة المدرسية[*] التي أوصلت العفوية اللغوية الى المعنى المركزي / الخالد والتي حاولت التفكيكية إعادة صياغته، وخاصة أسس التفكير اللاهوتي الذي عزز من التمركز العقلاني[5]، وهو التمركز نفسه الذي سيجابه بالاغتراب حين نطالع (جنّي بي/ جنّي به، جنّي عنّي/عنه غبت، الجنون بي/ الجنون بك، الجنون عني/ عنك ضياء) فاللغة هنا تحول دون إنجاز للمركزية! ف(بي/ به، عني/ عنه، بي/ بك، عني/ عنك) تتم وفق زعزعة المعنى المركزي الخالد القائم على الفصل بين (بي،عني، بي، عني) للدلالة على كائن فانٍ متغير، وبين (به، عنه، بك، عنك) للدلالة على تجليات المطلق الثابت، فالعفوية اللغوية لا زالت غير متمركزة وهي تعيش حالة من عدم التمايز مع نقيضها الدلالي؛ لأن النظام متفكك عن تلازمية الفصل بين (الانسان، وتجليات المطلق) مع احتفاضه بالاخ(ت)لاف! ومن هنا تنشأ التسوية غير المستوية؛ لأنها

---

(1) صور دريدا : 105 – 106.

(2) ينظر: تاريخ الفلسفة، إميل برهييه، ترجمة- جورج طرابيشي: 2/ 57.

(3) ينظر: الدلالات المفتوحة، احمد يوسف : 22 – 23.

(4) فن الشعر، ارسطو طاليس، ترجمة وشرح وتحقيق- د. عبد الرحمن بدوي :52 – 53.

(*) الفلسفة المدرسية (السوكولائية) وتعني القول بمذهب مشترك تتفق عليه جماعة من الفلاسفة والمفكرين وتخضع الى رئيس واحد كما تطلق على جماعة من الباحثين التي تعتنق مذهباً واحداً واعتمدت المدرسية على اراء ارسطو في محاولة التوفيق بين الفلسفة والتعاليم الدينية ومن اشهر ممثليها توما الاكويني. ينظر : المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية : 173.

(5) ينظر: الدلالات المفتوحة : 30 – 31 .

تنهي التضارب، ولكن مع بقاء وجوده مؤجلاً، لتنشط الكهانة في اننا لن نستطيع دخول النص مرتين؛ لأنه في كل قراءة ستغمرنا معانٍ جديدة.

إن كل ما يكتب يقدم لنفسه رؤية، إذ يظل المعنى غير قابل للإمساك بفعل فضاء الكتابة الذي يقبل تجليات الذات مع كل قراءة، وظاهرة التطابق مع الذات التي كرستها المركزية والتي تحدد مرجعية مسبقة تستند اليها الذات في تحصيل المعنى، للوصول الى دلالة تتجاوز مبدأ الوحدة وظاهرة التطابق مع مقولاتها، والقارئ في ظل مقولات المركزية مجرد مستهلك خاضع لسلطة الحضور العياني / الشكلي للعلامة، تثبيت لمرجعية القيم، وتمركز حول مفاهيمها، فيما عليه أن ((يتخلق ضمن افقه الخاص وينسج وجوده بحركته المحورية حول الألفاظ، اي حول الدلالات التي يجري عليها تخصيب ذاتي، لتتوالد بفعل الكتابة مثل تيار متدفق، فينتج الدال دالا آخر في لعبة متواصلة لا نهائية دون أن يتيح سيل الدالات لمدلول ما أن يفرض حضوره، أي أن يتعالى، ومن هنا يأتي الإصرار على عدم الاعتراف بوجود حدود تحصر المعنى)) [1].

لا تلتمس حركة التفكيك البنيات كما هي في الخارج، إذ إنها لا تكون ممكنة وفعالة دون أن تسكن هذه البنيات من الداخل لتتصدع البنى المهيمنة فيها والتي أرّخت لذاكرة المفردة (البنية) التي شكلت حضورها ووجودها وفق هذه الذاكرة وكأنها تجاوزت حد الشك في التسليم باندثار بنى متضاده فيها بفعل قوة الذاكرة المتأتية من (النسيان) إذ إن التعامل مع هذه البنى وفق ذاكرة متعالية لن يجعل العملية القرائية تتمتع بالحرية المتحررة التي تتجاوز على سلطة الذاكرة المعجمية بالتواطؤ مع الذاكرة السياقية، وتعمل التفكيكية على سلب (تمركز) المعنى في المفردة، تأجيل مستمر لحضور الذاكرة وانفتاح دائم على حضور يلغي نفسه باستمرار، صيرورة غير منتهية تعمل على إذكاء موتها في اللحظة التي تحقق معنى وجودها،إذ المعنى الحاضر لايكون حاضراً ما لم يصحب معه غيابه المؤجل، والمفردة السياقية تختزن ذاكرة ثقافية يعمل (التأجيل) فيها على رفد الرصيد القرائي، وهذه الذاكرة الثقافية

---

(1) معرفة الاخر : 140،139.

تكونت لاختلاف السياقات المتشكلة فيها، فلا تاريخ للمعنى؛ لأن المعنى غائب آخروي تراكمي مستبطن للمعنى وفق منهج حدسي يقوم على الشك والاحتمال.

ولفصل كلمة(الجنون)عن مفهوم التاريخ يجب القيام بعملية تحويل آنية إذ إننا لا نستطيع محو الكلمة من المعجم، والمطلوب هو خلق استراتيجية عمل نصي يستعير في كل مرة كلمة مندثرة والعمل على تكييفها وفق الالية القرائية أشبه بالحركة المزدوجة (التنضيد المزدوج) من جهة يعمل على قلب المفهوم التقليدي لتاريخ (الكلمة) ويعمل من جهة ثانية على أن لاتقع في الاستقطاب الميتافزيقي؛ لأننا ومع انتاج هذه المفهمة يجب أن نحتفظ بوعينا بأن هذه المفهمة لوحدها قابلة لأن تستعيد بذاتها ماكنا نود (انتقاده)؛ لذا فإن تأثيث هذه المفهمة لايمكن أن تتم وفق خطاب يبتني في مقولات نظامه على (جوهر، معنى، حقيقة، قصدية، عقل...) متجاوزين هذه المقولات، حيثما توهم هذا الخطاب انتماءه الى ارادة التحكم البنيوي[1]؛ لأن (الجنون)لا ينحصر على أنه نقيض للعقلانية! إذا ما تمت مساءلته عبر وسائل تستدعيها استراتيجية التفكيك متجاوزة بذلك نقطة الاستدعاء الأولى التي يبثها المعجم ((الجنون ذهاب العقل)) [2] نحو نقطة استدعاء منفتحة لا تقع في الاستقطاب الميتافيزيقي(العقل ضد الجنون) وتؤسس مقولتها في ان (الجنون) خطاب تواصلي يوفر حيزا محميا من المساءلات العقلانية لاسيما وأنه منفتح على كون يبدو فيه العقل عاجزا:

من رامه بالعقل مسترشدا أسرّحه في حيرة يلهو[3]

ما يفسح هذا الغياب لأن يمارس(الجنون) وجودا حرا وغير مقيد بأية مرجعية مهيمنة في حضورها، عندها سيتغير مفهوم (الجنون) ولا يعود مناقضا للعقل، قدر تحوله الى مفهوم حر ومشتت من أية مرجعية ميتافيزيقية.

(1) ينظر: مواقع حوارات مع جاك دريدا : 59.

(2) لسان العرب :1/497.

(3) كتاب أخبار الحلاج، ل. ماسنيون – ب. كراوس : 94.

و((الدلالـة لا تتـشكل إلا في فجـوة الإرجـاء: في اللااسـتمرارية والإخفـاء، وفي الانحراف وفي مخزون مالا يظهر)) [1] و((الكتابـة سـواء قامـت بتـشكيل الـذات أم بتفكيكهـا فهي تظل مغايرة لها، ولايمكن بحال أن نفكر في الكتابة تحـت مقولـة الـذات، مهمـا تعرضـت لتعـديل، سـواء وسمنـا هـذه الـذات بـالوعي أو بـاللاوعي)) [2]، فـالنص لا يمتلـك مركـزاً مرجعياً، لأنه يخضع لضرورة اللعبـة الهيروقليطيـة، والمعـاني منقـسمة دائمـا ومطلقـة تـشتتها الكتابة في كـل اتجـاه، إنهـا أشبه بـضربات الـصنج Gong الـتي تـرتبط مـن حيـث الايقـاع بالضربات السابقة التي تحفظ صداها وتؤسس لنفسها صدىً جديـداً بغيـة ارتباطهـا بالـضربة القادمة[3]، والكتابة هنا إزاحة للمعنى ومثول مؤجل لكل ما يشكل سننا وأعرافا قارة لـذلك العقلاني الذي يرفض حضور (الجنون) لبناء نص يحمل قيمـة معرفيـة مـن الممكـن ان تحقـق تواصلا إنسانيا؛ لأن هذا يمثـل خديعـة ومكـرا لا يمكـن للعقـل أن يقبـل بـه(الإنـسان كـائن عاقل)! فكيف يتم الاعتراف بشيءٍ تم التنكر له.؟!

يتأسس النص الكتابي ل(أبو يزيد) على كهانة مفترضة تتنبأ بالوجود المعـيش للـنص بعيدا عن الواقع الميتافيزيقي وسلطة حضوره، ولكنها كهانة ضرورية لخلق التواصل مع كتابـة قارة على سطح ينطوي على استثارة كامنة تنبعث مـا إن يـتم اللقـاء بـه وهـي تحمـل دهـشة غرابتها وقوة اضطرابها الناجم عن (جنون مزدوج- ينفي/ ويبقي) ففـي اللحظـة الـتي ينتفـي معها وجود الذات، تبقى حاضرة بغيرها!.

ارتحالات التسمية

إذا ما بدأنا في عملية فك شفرة النص فإننا لـن نتجـاوز أيـة كلمـة تبـدو أنهـا تخفـي تناقضاً لا يحل إلا بتفكيكها، وإذا مابدا إن المجاز طمس تضمينات أيـة كلمـة، فإننـا سـنتوقف عندها ونتتبع مغامرة (المجاز) خلال النص، لنرى كيف إن الـنص يبـدأ عنـدها بالتفكـك مـن

(1) في علم الكتابة : 158.

(2) في علم الكتابة : 157.

(3) ينظر: مدخل الى فلسفة جاك دريدا : 76.

وصفه بنية اخفاء الى بنية ظهور كاشفاً انتهاكه لنفسه وكاشفاً لا حسمه[1]. وجعل اللفظ دالا على معنى مخصوص لا يعني تحيز المعنى[2] في تسمية قارة؛ لأن المعنى قد يطرأ عليه تغير ما يعني إن التسمية لم تعد تدل على كلية المعنى، إلا أن التغير يقع في الجملة على العرض دون الماهية، فالسيف له أسماء كثيرة واختلاف هذه الأسماء جاء نتيجة اختلاف اعراضه في الغالب دون الماهية، وكذلك أسماء الأشياء التي تمتلك اكثر من تسمية، ما يعني وجود القصدية في التسمية، وهذه القصدية جاءت عن وعي شخّص معالم التغير وأوجد التسمية التي تدل على المعنى اضافة لتغيره؛ لأن التسمية ليست عشوائية في ارتحالاتها؛ بل انها ترتحل مع ارتحال المعنى وتغيره، والتسمية ذاكرة توثق فترات تغير المعنى، واختلاف التسميات هو اختلاف في الخصائص والتاريخ، ولا يمكن تلقي التسمية باعتباطية عابرة، دون أن نسائل التسمية ونفكك تراكيبها. فعندما يعلن الاسم عن نفسه في الوعي انه اسم علم، فإنه يصنف نفسه ويطمس نفسه، إذ إنه لم يعد سوى هذا المدعو اسم علم[3].

فكل الأشياء تسعى الى أن تكون لغة بالتسمية، فما لايسمى لا يتعين، ولا يتميز وجوده عن وجود غيره (غير الله سبحانه وتعالى يسمى ولا يتعين) فإذا امكن معرفة اسم انسان ما أمكن الهيمنة عليه وهو ما تناوله دريدا في كتابه (في علم الكتابة) تحت عنوان [حرب اسم العلم] محللاً حكاية ينقلها شتراوس عن قبائل النامبيكورا Nambikwara التي تفرض حظراً على تداول اسم العلم، فيما شتراوس يراقب لعب بعض الفتيات في القبيلة ضربت احدى الفتيات رفيقة لها، اندفعت بعدها هذه الفتاة المضروبة نحو شتراوس، واخذت تهمس في إذنه اسم الفتاة التي ضربتها انتقاماً منها، ما دفع الفتاة الضاربة الى أن تُعلم شتراوس اسم الفتاة المضروبة، وبعد مدة عرف شتراوس أسماء الكبار في القبيلة، وبعد أن اكتشف الأمر في القبيلة تم عقاب الفتيات من قبل الكبار في القبيلة. فالحظر كان للحفاظ بعدم تمزيق الحجاب الذي يخفي تصنيفاً وانتماءً، ويخفي تسجيلات في نظام للاختلافات

---

(1) ينظر: صور دريدا : 105 – 106.

(2) ينظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة : 195.

(3) ينظر: في علم الكتابة : 232،230.

اللغوية والاجتماعية[1]، فالتسمية هي انتزاع المسمى من حيز الإمكان الى حيز الوجود، إذ لا تسمية للا موجود، ومن ثم يمارس هذا المسمى حيازة الفكر للتعامل معه وفق تراكمه المعرفي والدلالي.

يوضح لنا تفكيك الاسم بعضاً من معالم هذه الشخصية، حتى ان رولان بارت يعرف الشخصية بوصفها التأثير المتبادل لعوامل عدة يكون فيها الاسم الموجه لخصال الشخصية في تحليله لقصة سارازين لبلزاك[2] واسم (أبو يزيد البسطامي) ليس قضية آنية أو جزئية منفصلة عن نصوصه؛ بل إن هذه التسمية تصدرت نصوصه منذ أن وُثقت شفاهياً او تدويناً، وإن محاولتنا لتفكيك هذه التسمية لن تكون بمعزل عن نصوصه التي ستزج بنفسها أو نزج بها، لمعرفتنا بأن العلاقة مابين الاسم والنص علاقة ابتناء وتلازم، ولاسيما إن التفكيك منهج يعول على القراءة بقدر كبير، والقارىء جملة من المفاهيم، يشكل التاريخ معلماً مهماً في تشكيل هذه المفاهيم، والاسم يشتغل كمنظومة تاريخية تتوسع حدوده ويزداد عمقه كلما أمعن التاريخ بزمنه الذي يوجد مع انفتاح كل قراءة، ما يعرّض هذه التسمية للاستنطاق والتفكيك من خلال الأصول الايتمولوجية للاسم خصوصاً إنه من التسميات التي لا تنقل لنا تداخلاً بين الشخصية والتسمية ك (افلاطون) أو(الجاحظ) وهو ما أتاح إطلاق اسم (البسطامي) مثلاً على شخصيات أخرى غير (أبو يزيد البسطامي)[*] فيما لم يطلق اسم الجاحظ على غيره، وكذلك الأسماء التي تداخل فيها الاسم بالشخصية؛ لأن هذه التسميات مشروطة أو معلقة حسب الصفة أو حتى المهنة ك (الحلاج) التي دعت الى تسمية (الحسين بن منصور) بهذا الاسم وغيره.

---

(1) ينظر: المصدر نفسه: 230 – 233.

(2) ينظر : الأسماء الأدبية ذوات المغزى، لوقا مانيني :ت – رشا عبد الجبار مهدي، مجلة دراسات الترجمة، ع 1، 2007 : 25.

(*) للمزيد من الاطلاع على الأسماء التي سميت باسم (البسطامي) ينظر : كذب المفتري : 1 / 236؛ الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل الصفدي : 16/ 296؛ الشقائق النعمانية، طاشكبري زاده : 1/ 31؛ كشف الظنون، حاجي خليفة : 1/ 48 – 50؛ مشيخة ابن البخاري، جمال الدين احمد الظاهري الحفني : 1/ 618.

(أبو يزيد البسطامي) هو الزاهد طيفور بن عيسى بن شروسان، أحد مشايخ الصوفية، تاه فغاب وهام فآب عن المحدودات الى موجد المحسوسات والمعدومات، فارق الخلق فأيد بإخلاء السر، اشارته وعبارته كامنة، لعارفيها ضامنة، ولمنكريها فتنة، له نبأ عجيب وحال غريب، ومقامات ومجاهدات مشهورة، توفي سنة احدى وستين ومائتين، قال الجنيد: كل الخلق يركضون فإذا بلغوا ميدان أبي يزيد هملجوا[1].

إن اسمه (أبو يزيد البسطامي) يمتلك بنية مطمورة وذاكرة منسية تؤسس لاختلاف هيمن عليه الائتلاف من خلال الاخ(ت)لاف بين (أبو يزيد) بتسميته العربية و((البسطامي بفتح الموحدة وسكون السين المهملة وفتح الطاء المهملة وبعد الالف ميم، هذه النسبة الى بسطام، وهي بلدة مشهورة من أعمال قومس ويقال: إنها أول بلاد خراسان من جهة العراق)) [2]، وبسطام ليس من أسماء العرب وإنما سما قيس بن مسعود ابنه بسطاماً باسم ملك من ملوك فارس كما سموا قابوس ودختنوس فعربوه بكسر الباء، قال ابن بري إذا ثبت إن بسطام اسم رجل منقول من اسم بسطام الذي هو اسم ملك من ملوك فارس فالواجب ترك صرفه للعجمة والتعريف[3] ف(أبو يزيد) كنية عربية، والبسطامي اعجمية، ومع هذا فإن هذا التركيب اللغوي سجل حضوره المتجانس من خلال هذا الاخ(ت)لاف، حضوراً استطاع اقصاء (طيفور بن عيسى) كتسمية والاستغناء عنه بالكنية بدل اللقب؛ لأن اللقب قد لا يتناسب مع كل فترات العمر خاصة إذا كانت تدل على مهنة.

---

(1) ينظر : سير اعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق-شعيب الارناؤوط : 13/ 86؛ حلية الأولياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الاصبهاني : 10/ 33- 34؛ البداية والنهاية، إسماعيل بن علي بن كثير : 11/ 35؛ لسان الميزان، احمد بن علي بن حجر، تحقيق-دائرة المعارف النظامية : 2/ 214؛ تاريخ بغداد مدينة السلام، أبو بكر احمد بن علي الخطيب البغدادي : 14/ 424؛ الوافي بالوفيات : 16/ 295؛ الرسالة القشيرية : 76؛ نفحات الانس من حضرات القدس، الملا نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الجامي، تحقيق – محمد أديب الجادر :1/ 85؛ في التصوف الاسلامي وتاريخه، رينولد أ. نيكولسون، ترجمة-أبو العلا عفيفي :23. والهملجة :– حسن السير. ينظر: لسان العرب، ابن منظور : 2/ 394.

(2) وفيات الاعيان : ابن خلكان، تقديم-محمد عبدالرحمن المرعشلي : 2/ 531.

(3) ينظر: لسان العرب : 12/ 50.0.50.0

مثلت الكنية انتقالا حاول أن يواكب الانتقال الروحي ل (أبو يزيد البسطامي) من الظاهر / المستقر / المعروف / الحاضر / المتداول (طيفور بن عيسى) الى الباطن / المجهول / الغائب / المنسي (أبو يزيد البسطامي) على إن هذا الباطن / المجهول / الغائب، أصبح هو الظاهر / المعروف / الحاضر، وهو ما أوقع (طيفور بن عيسى) في المجهول / الغائب / المنسي، فأصبح كل تركيب لغوي واقعاً تحت سلطة الاخ(ت)لاف، وهو يدفعنا الى البحث عن الإمتداد الحاصل بين هذه التسمية وشخصية المسمى بها، فاسم (أبو يزيد البسطامي) منح نصوصه تعالياً اكفأ ذاكرة النقد عن التعامل مع نصوصه بحيادية موضوعية، فالمركزية الاسمية جعلت نصوصه تتمتع بنوع من المركزية التي ظلت ماثلة فيما تلاها من فترات زمنية، ف (أبو) يمتلك اثراً يمتد عبر اختلافات وطبقات إيتمولوجية عديدة ((فأبى الشيء يأباه ويأبيه..كرهه.. والأبي: الأسد.. والأبية: الكبر والعظمة.. وبحر لايؤبى أي لا ينقطع)) [1] وزعم بعض العلماء إن قولهم: لا أب لك مدح ولا أم لك ذم[2]، فإن ارباب الشرائع المتقدمة كانوا يطلقون الأب على الرب باعتباره السبب الأول حتى قالوا إن الأب هو الرب الأصغر والله سبحانه وتعالى هو الرب الاكبر ثم ظنت طائفة منهم إن المراد به معنى الولادة[3]، وربما هو السبب الذي دفع هذه الطائفة الى اطلاق الأب على الذات والأبن على العلم وروح القدس على الحياة[4]. فيما ورد (الأب) بمعنى الاقنوم ويريدون به الذات، واقنوم الأبن ويريدون به العلم واقنوم روح القدس ويريدون به الحياة[5].

---

(1) القاموس المحيط، محمد بن يعقوب الفيروزآبادي : 1/ 1623.

(2) ينظر: غريب الحديث، أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، تحقيق- محمد عبد المعين خان :2/ 95.

(3) ينظر: تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله البيضاوي، تحقيق-عبد القادر عرفات : 1/ 289.

(4) ينظر: المصدر نفسه : 1/ 283.

(5) ينظر: ارشاد العقل السليم الى مزايا القرآن الكريم، أبو السعود : 2/ 260.

والاقنوم هو الاصل وقد ورد بمعنى الجوهر Substation عند بعض كتاب المسيحية إذ يعبر بولس عن المسيح بأنه الجوهر[1] وقد ورد الجوهر بأنه آدم عليه السلام[2] وورد بمعنى،الجد، والعم، والخال[3]، فيما جاء الأب بمعنى الكلأ أو المرعى[4].

والأب صفة ونسبة تلحق الشخص من وجه ولا تستغرقه؛ لأنه من الاضافات والنسب، فللأب ابن لأب هو ابن له، والأبن أب لابن هو أب له[5] والأب هو الروح العلوي مقابل الأم وهي الروح السفلي وبأتحادهما خلق الله تعالى ماتولد منهما[6]. فالمؤثر اب والمؤثر فيه أم، والأب محيل والأم مستحيل، وهو حامل للصفة العالمة في مقابل الصفة العاملة للام[7] والأب هو كل اصل يتولد عنه الأثر، وهي تطلق على كل من يشغل هذه المرتبة الكونية[8].

ف(أب) تمتلك دلالات غائرة تشير الى مفاهيم، وأشياء متقاربة حيناً ومتباعدة حيناً آخر دون تحديد هوية ثابتة تشكل معلماً منتهياً للساعي نحو تحديد هيأتها، وماهذا الغور الدلالي إلا نتيجة للعمق التاريخي للمفردة بدلالة تشظيها الاثنوغرافي ما جعلها تنهض بذاكرة متنوعة الدلالات، فزيادة دلالات المفردة ليس وليد الاضطراب وفوضى التداول، بل نتيجة اصالة المفردة وبداهة مفهومها في الفكر والذي يجعلها تتسم بالقدم والشيوع وهو ما يجعل المفردة تمتلك هيمنة على المخيلة والذاكرة في تسمية الأشياء المجردة والمحسوسة، وهذه الهيمنة هي التي تبرر اطلاق هذه التسمية على اشياء ليس بداعي الماهية الواحدة، وإنما

---

(1) ينظر: المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة : 85.

(2) ينظر: روح المعاني في تفسير القران العظيم والسبع المثاني، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الالوسي : 23 /57.

(3) ينظر: ادلة معتقد ابي حنيفة الاعظم في أبوي الرسول، علي بن سلطان محمد القاري، تحقيق – مشهور بن حسن بن سلمان : 136.

(4) ينظر: تفسير الدر المنثور، جلال الدين السيوطي : 8/ 421.

(5) ينظر: الفتوحات المكية، ابن عربي : 1/ 143.

(6) ينظر: تفسير روح البيان، الشيخ اسماعيل حقي البروسوي :2 / 185.

(7) ينظر: الفتوحات المكية : 1/ 138 – 139 – 140.

(8) ينظر: المعجم الصوفي:38.

لاقتراب هذه الماهية من احد اعراضها مع هيمنة التسمية المفطورة في الفكر، فالمفهوم السابق يؤثر في ماهية المفهوم الثاني التي تكون اعراضاً له، مما يؤدي الى شيوع اطلاق مسمى هذه المفردة على ماهيات متعددة، إضافة الى زيادة انفتاح هذه المفردة، إذ دخلت عليها (واو النسبة) الى أب[1]، وهو ما أوقع الارجاء في الانتساب الى (أب) والى (يزيد) من جهة أخرى، فهي في حضور مع (أبو) ولكنها في غياب عن المفردة في اللحظة نفسها، فيما هي في غياب عن مفردة (يزيد) ولكنها في حضور فيها لان النسبة تعود الى (يزيد).

وهذا الاخ(ت)لاف يتداخل معه اختلاف آخر فمفردة يزيد هي خلاف النقصان، والزيادة هي النمو، واستزاده اي استقصره، واستزاد فلان فلاناً اي عتب عليه في أمر لم يرضه منه، وتزيد السعر أي غلا، وانسان يزّيد أي يتكلف في حديثه في مجاوزة ما ينبغي، والزوائد هي الاظافر ويقال للأسد إنه ذو زوائد لتزيده في هديره وزئيره وصوته، والزاد الطعام، والمزاد فعل يدل على المستقبل إذا كان تابعاً للفعلية[2]، وهو اسم ممنوع من الصرف للفعلية إذا كان اسماً[3].

وهذا التداخل بين دلالات (يزيد) التي تتمظهر من خلال الاسمية حيناً والفعلية حيناً آخر جعل المفردة في ارجاء دائم، فهي مفردة متغيرة متحركة لأن الأصل فيها هو الفعل، والفعل حدث، حتى إن الفعل لازم المفردة حين نقلت الى الاسمية فمنعها من الصرف تعبيراً عن حضوره الغائب.

تدل مفردة (يزيد) على بقاء مهدد بالنقصان؛ لأن من أهم دلالات هذه المفردة هي (عدم الاكتمال) فهيئة اللحظة مكتملة بالنسبة للحظة السابقة ولكنها ناقصة بالنسبة الى لحظتها اللاحقة، مما أوقع المفردة ما بين الفعلية بوصفها حدثاً يدل على الحركة، والنمو مع مرور الزمن ومع الاسمية بوصفها مفردة تدل على التعين والثبات، وما بين الزيادة والنقصان.

---

(1) ينظر: لسان العرب : 15/ 364.

(2) ينظر: المصدر نفسه : 2/ 198.

(3) ينظر: النحو الوافي، عباس حسن : 4/ 247.

وهذا التضايف بين (آب) و(الواو) و(يزيد) و(البسطامي) جعل دلالة اللقب في توتر دائم لا سيما وهي تشخص معالم انفتاح متكرر على مستوى المفردة في ذاتها وعلى مستوى المفردة في عبارتها ضمن اللقب، جعل اللقب في أخ (ت) لاف جزئي تمثله المفردة، وكلي تمثله عبارة اللقب، فكل مفردة تطوي تحتها جملة من الدلالات.

الأب	الواو	يزيد	البسطامي
الرب	واو النسبة	النمو	اسم بلدة
الذات		خلاف النقصان	اسم ملك
الأقنوم		الاستقصار	
الأصل		الغلاء	
الجوهر		التكلف	
العم		الاظفار	
الخال		ظرف الماء	
الأبن		الدلالة على المستقبل	
الأخ		ممنوع من الصرف	
المرعى		اسم	
الأرواح		فعل	
العلوية			
المؤثر			
المحيل			
المدح			

وبهذا التضايف بين (أبو) و (يزيد) و (البسطامي) تأسست تسمية (مركـزت) تعاليـاً منح أي نص من نصوصه هيمنة تختزن في دلالاتها مركزية هذ الاسم بكـل دلالاتـه المتواطئـة مع النسق أو سطوة المجاز التقليدية الـتي شيدت صـمتاً ترسـب حـول النـصوص، إذ بقيـت نصوصه تابعة لهيمنة التسمية مع انها تطفـو علـى تـراكم دلالـي غـير قـار تعتمـل فيـه قـوى وبواعث يحتل بعضها موقعاً ثانوياً وحتى مرفوضاً إذا ماتمت معاينته وفـق أحـد اثـاره الغـائرة والتي ستقوّل الاسم دلالة مطمورة دون أن يعني هذا الوصول الى ماهية قارة.

تبقى الايحائيـة كامنـة إذا مـا تم التعامـل معهـا بتمركـز تـشكل ميتافيزيقيـا الحـضور وجوده، ولعل هذا الأثر يبدو واضحاً لو علمنـا ان (البـسطامية)[*] اصـبحت اتجاهـاً متميـزاً يعتمد الملامة معلماً لسالكي هـذه الطريقـة[1]؛ ولأن للاسـم وجـوداً في الأعيـان كمـا إن لـه وجوداً في الأذهان واللسان[2] فإن كمون الايحائية ينـتج عـن اثـر قـوة صـورة الأذهـان الـتي انعكس أثرها على فعـل اللـسان دون أن يكـون للأعيـان حـضور، فـالأثر الميتـافيزيقي كـان واضحاً، وهو ما أفرزته الطرق التي تنتسب الى (البسطامي) إذ إن تمركز هذا الاسم يـشير مـن خلال ميتافيزيقيا الحضور الى قـوة تمركـزه في الأذهـان والـذي بقـي بعيـداً عـن اثـر الأعيـان وحقيقتها، نظلت الأذهان بعيدة مـن أن تـدخل في علاقـة ضـدية مـع الأعيـان مـع اعطائهـا حضوراً كاملاً بدا واضحاً في فعل اللسان الـذي كـان في تطـابق قيمـي مـع امكانيـة التكـرار لتصور الأذهان.

(*) البسطامية : طريقة من الطرائق الصوفية كان سالكوها يتميزون بالبساطة والتواضع، فإذا حـضروا لايعـدوا وإذا غـأبوا لايفتقدوا، مجهولين عن عامة الناس لا يتميزون بزهد خاص ولابعبارة زائدة وحياتهم حياة عادية تخلو كلية مـن ظهـور الخوارق والكرامات، وبالجملة لاتتميز حياتهم بشيء غير عادي يلفت نظر الناس اليهم، و(اللـوم) هـو الـشعار الـذي تتمسك به هذه الطريقة بقوة واصرار سواء جاء اللوم من جاكبهم هم لأنفسهم لاكتشاف عيوبهم، او من جاكب فقهاء الصوفية.ينظر : الولاية والنبوة عند الشيخ الاكبر محي الدين بن عربي، علـي شـودكيفيتش، ترجمـة – د. أحمـد الطيـب :144. وقد لخص ابن عربي الملامتية في معرض كلامه عن احد الملاميين بقوله (ما هو الا الصلوات الخمـس وانتظـار الموت) ينظر : الفتوحات المكية :1/ 188؛ التصوف الثورة الروحية في الاسلام :96.

(1) ينظر: في التصوف الاسلامي، حسن الشافعي وفارس أبو يزيد العجمي :65 – 73؛ في التـصوف الاسـلامي وتاريخـه، نيكلسون :20.

(2) ينظر: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، محمد بن محمد الغزالي : 1/ 25.

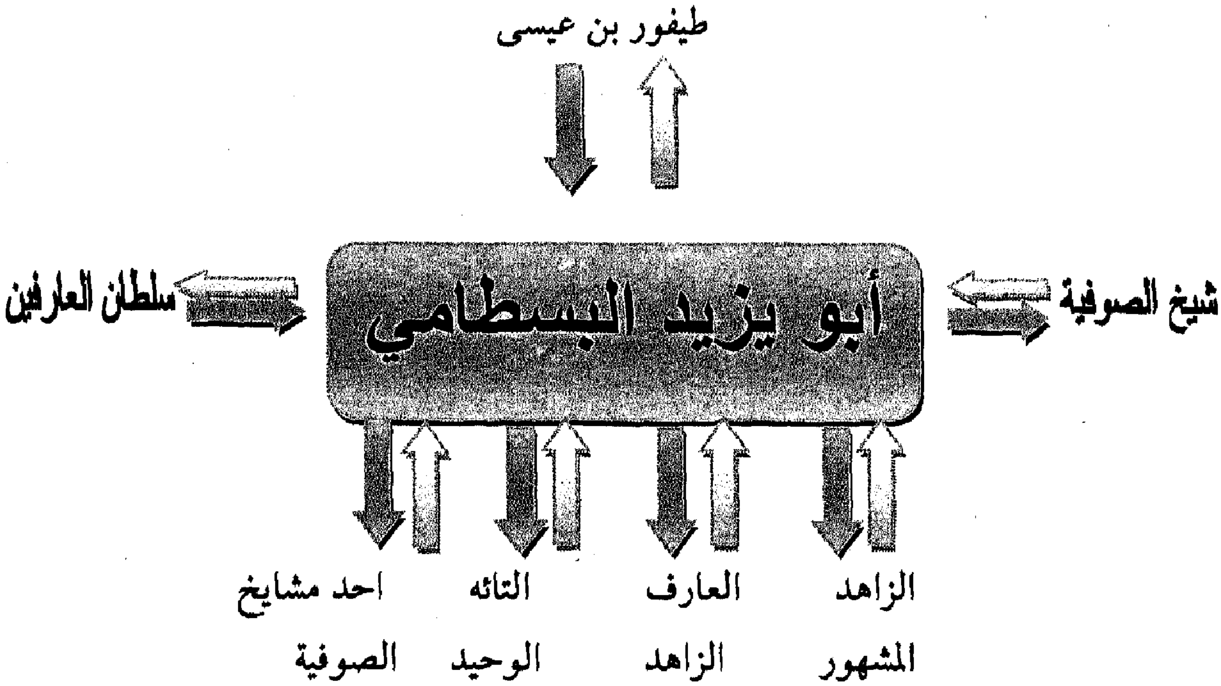
ولتطابق الحضور أثر أمتد لفترات زمنية طويلة كان لحضور التطابق ما بين إحدى دلالات (أبو) مع إحدى دلالات (يزيد) فضلاً عن إن دلالة (البسطامي) كان دورها واضحاً في إذكاء الذاكرة الصوفية وجعلها تتناوب ما بين الذهني واللساني، بالرغم من إن نيكلسون يشير الى رأي قد يفكك هذا التمركز عندما يدعي إن معرفته عن قومه وأسلافه هي التي جعلت (أبو يزيد البسطامي) بطلاً أسطوريا في التصوف الفارسي؛ لأنه ينحدر من أولهم ويمثل النزعات الوطنية التي كان يحملها قسم من الفرس[1].

ولو استمر هذا الحضور لتغيرت أراء كثيرة وتبدلت في قيمتها المعرفية التي تحملها عن (أبو يزيد البسطامي) ولأوقعت التسمية في ارجاء مستمر مع إننا لا نعدم أنه يحمل ملامح الإرجاء فيه، إلا أن الحضور كان واضحاً ورغم وضوح هذا الحضور إلا أن كهانة الاسم لم تتوقف عن ادعاء تجليات أحوالها، إذ إن هناك (مياهاً جديدة تغمرنا في كل مرة)، وهي تجسد تفكيكاً للتفكيك الذي أصاب الاسم، فبعد أن أزاح اسم (أبو يزيد البسطامي) اسم (طيفور بن عيسى) من تداول الذاكرة الوثائقية، لم يبق هو بعيداً عن محاولات الإزاحة إذ جاءت تسميات أخرى حاولت تفكيك هذه التسمية مثل ((الزاهد المشهور)) [2] و((العارف الزاهد)) [3] و((شيخ الصوفية)) [4] و((احد مشايخ الصوفية)) [5] و((سلطان العارفين)) [6] و((التائه الوحيد والهائم)) [7] ولتصبح هذه المسميات احد الأثار المترسبة في تمركز (أبو يزيد البسطامي)؛ لأن الترادف لا يدخل على الأسماء ف (محمد) لا يترادف مع (زيد)، فإن هذه الكنى تكونت لتنازع (أبو يزيد البسطامي) في نفوذه على الذاكرة الوثائقية /

---

(1) ينظر: في التصوف الاسلامي وتاريخه :23.
(2) وفيات الاعيان : 2/ 531.
(3) شذرات الذهب : 2/ 142.
(4) لسان الميزان : 2/ 214.
(5) البداية والنهاية : 11/ 35.
(6) سير اعلام النبلاء :13/ 86.
(7) حلية الأولياء : 10/ 33.

الصوفية، بوصف هذه الكنى تشكل زعزعة لتمركزه المتفرد الذي همش (طيفور بـن عيسى) وليدخل ثانية في ما ابتدأه هو.



والكنى هذه هي محاولات تبرر مشروعيتها في وضع تسميتها / وجودها بالتجاوز الأول الذي يمثله (أبو يزيد البسطامي) فكانت كل ذات مدونة تُطلع على (كتابات) (أبو يزيد البسطامي) تحاول أن تتجاوز ما هو قائم نحو ما بدأ، مبعثه التصورات عن هذه الشخصية الذي تشيد من خلال أرشيف امتلك سطوة حضوره وهيمنته بفعل ترسب الزمن والتاريخ حول نصوصه، تدفع الرغبة القارىء في المشاركة والكشف عن طريق (الكهانة) التي تسجل حضورها بوصفها إحدى احتمالات المطابقة مع الشخصية، دون أن تحتكر لنفسها حتى التمركز والإقصاء الذي مارسته تسمية (أبو يزيد البسطامي) مما أعطى جميع المسميات حق تهديد التمركز وحق المشاركة في أرشفة الذاكرة الصوفية وهي تدون سجل حضور هذه الشخصية، فضلاً عن إرجائها في إمكانية تجاوزها لاسيما وان التواطؤ الجمعي قد مكن تسمية (أبو يزيد البسطامي) من حق التمركز وحق التفرد بوصفه المرجعية الرئيسة للإشارة الى هذه الشخصية. على إن كل شيء في النص، أدنى كلمة وأدنى تنويعة بلاغية أو

أسلوبية فهي محسوبة حساباً دقيقا وصارماً وهو ما يمنح النص هيئته البالغة الانتشار فيمكنه من أن يحقق اكبر مردود من المعنى؛ لأن معرفة التسمية تقترب من بلوغ الموت على حد تعبير دريدا، في حركة تقوم على إخفاء عناصر الاسم وأسرار النص في الوقت نفسه الذي تبدو فيه وهي تكشف عنها، والتسمية تلتحم بالنص، دون أن ننسى أنها تتقاطع معها لتظهر تفككها[1] يرتبط وعي المعنى بالاسم حسب (هوسرل) الذي يثبت بساطة أو تعقيد المعنى ذاته، إذ إنه الجوهر النقي للمعنى الذي يتحدد وحسب قصدية الوعي التام الذي ننظر اليه بنوعه ليكون هو المعنى، إذ إن كل استخدام لاسم علم يتضمن بالضرورة محتوى تقديمياً له، ولا نقصد بالمحتوى التقديمي الصور فحسب، بل كل ما يأتي الى ذهن المتكلم عندما يشير الى موضوع معين، محسوساً أم مجرداً، أو يفكر به أو يوجه اليه بطريقة ما[2]. فالمحتوى التقديمي للاسم قد شيده أرشيف شكل هيمنةً على الذاكرة التدوينية للنص، فالاهتمام الفكري يلتفت الى النص دون التسمية، وكأنها شكل هامشي يمكن تجاوزه، فيما حقيقة الأمر أن التسمية هي التي مركزت النص وأعطته حق التداول والحماية من إغارة الغير عليه، فالتسمية وجود مرهون (بذات) وان عملية القراءة تمثل وعيا (للذات) ومن هنا يكون حضور الذات (كتسمية) بحثا مؤجلا من قبل القارىء ولكن لا يمكن تجاهل تأجيله طويلا؛ لأنها مطوية في داخل كل النصوص وخصوصا إذا كانت واقعة تحت سلطة الأرشفة!.

(1) ينظر: صور دريدا : 105 – 106 .

(2) ينظر: نحو نظرية اشارية لهوسرل، كيفن موليغان-باري سميث، ترجمة - عائد مطر، الثقافة الاجنبية، ع4، س29، 2008 : 94 – 95 – 96.

المبحث الثاني

أبويزيد وانتشار الكتابة

أبويزيد ض(مع) د (أبويزيد)

الجمال المطلق تجاوز دائم، مايعني إن الاستقرار مسكون بالمغادرة التي لا تنفك عن التشكل سعيا للوصول الى نقطة لا تستطيع تجاوزها، فيما تقع هذه النقطة في تداعٍ دائم بلغتها وهو ما يَحوُل دون تطابق الذات مع قصديتها، ويحرر تقييد المعنى في لحظته العابرة بانسيابه من مدلول الى آخر لإستنطاق الوجه المطموس فيه برغم معرفتنا بأن المعنى كالجمال المطلق عالم لامتناه لاستعارته الواقعي المادي للتعبير عن المثالي التصوري، وبهذا يفقد المعنى هويته في التعبير عن الجمال المطلق ما يوقعه تحت سطوة الاستعارة التي تفكك بنية الوحدة الدلالية وتجعلها عرضة للتعددية والاختلاف.

وهذا المعنى يقارب التمكين في التلوين ((فالعبد ما دام في الترقي فصاحب تلوين يصح في نعته الزيادة في الأحوال والنقصان منها، فإذا وصل الى الحق بانخناس أحكام البشرية، مكنه الحق سبحانه بأن لا يرده)) [1]، فظاهر قائم مع الخلق بالتلون وباطن خاضع للحق بالتمكن، وهذا التجاذب هو ما يدفع ذات الصوفي الى أن يعيش حالة من التجاوز الدائم؛ لأنه في كل لحظة هناك أحوال جديدة تغمره. ولما كانت الروح مجموعة بنفسها عنه، فإن الصوفي يسعى الى تجاوزها بها ولكنه في كل مرة لا يذوق إلا طعم المحاولة؛ لان نجاحه في هذا المسعى يفنيه عن عالمه بالكلية، ليدخل في الحق الذي هو عدم العدم، وفناء الوجود الذي لا يبقى معه اثر، حتى يفنى عن الشهادة ولايرد اليها[2].

---

(1) الرسالة القشيرية : 152 – 153. وينظر : معجم مصطلحات الصوفية : 48؛ معجم الفاظ الصوفية : 87 – 88؛ اللمع، أبو نصر السراج الطوسي،تحقيق- د. عبد الحليم محمود – د. طه عبد الباقي سرور : 443.

(2) ينظر : المعجم الصوفي : 1015 – 1016؛ معجم مصطلحات الصوفية : 239.

((خرجت من بايزيديتي كما تخرج الحية من جلدها، ونظرت فإذا العاشق و المعشوق والعشق واحد؛ لأن الكل واحد في عالم التوحيد)) [1].

خروج من عرض الذات وبقاء في عين الذات، يكون العقل طوع الوجدان دون أن يعاين ما يراه مستحيلاً أو ممكناً، أشبه بروحانية العقل، حضور لعالم الروح بانعتاق من كل قيد وهو ما تترجمه الأقوال المتناسبة مع هذه الأحوال التي لايمكن أن تُقرأ وفق مرتسمات عقلية والتي تدون غيابه عن هذه الحالة.

تستمد الأقوال حضورها من عالم العقل الذي يخرجها الى حيز الوجود وفق نسق عرفي يحقق التواصل مع عقول الأخرين باستخدامه الحروف وفق تشكلات كلامية تؤدي الى إنجاز/ توصيل حمولتها المعرفيه الى المتلقي، لكن بنية الغياب مطوية في هذا الحضور؛ لأن هذه الأقوال ليس لها حظ من عالم العقول إلا الرسوم، في حين إن أعيان معرفتها تستمد تواصلها وفق معرفة الروح الذوقية، إذ إن الرسم يشير الى وجود معنى محتمل دون تقييده! وهذا ينتج معرفة تستشعر المعنى دون أن تكون قادرة على تدوينه، فوجوده يكمن بالقوة وكل ما يحاول أن ينقله الى الفعل فلا بد أن ينشط ضمن مجال روحي يرفع واقعة الكتابة الى مستوى إنجاز الكلام ودرجة الوجد التي أنطقته.

تقوم المعرفة الصوفية على المحاضرة القائمة على حضور القلب بتواتر البرهان ومطالعة السر من وراء الستر استعداداً لتلقي الإلهام الإلهي، ثم المكاشفة دون الحاجة الى بيان تأمل أو برهان ليكون في حضرة المشاهدة التي ينتفي فيها الشك والشبهة [2]، والنص في محموله المعرفي يرتكز على الخروج / المحاضرة، العشق / المكاشفة، التوحيد / المشاهدة، إذ تصطف هذه المراكز الثلاثة في تأثيث مشهدها العرفاني، فلما حضر قلب (أبو يزيد) بتواتر البرهان، واقترب من السر بعد أن تجرد عن الخاطر والعارض وأصبح مستعداً لحجب الحجب(خرج) والخروج في اللغة نقيض الدخول، ويوم الخروج ورد بمعانٍ ثلاثة:-

---

(1) ابو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة : 83.

(2) ينظر : الرسالة القشيرية : 148 – 149؛ معجم مصطلحات الصوفية : 237، 244، 249؛ معجم الفاظ الصوفية : 253.

1-	يوم يخرج الناس من الأجداث.
2-	اسم من أسماء يوم القيامة.
3-	يوم العيد[1].

وحكي عن داؤد الطائي[*] ((انه شوهد يوماً مبتسماً فقيل له:- من اين لك هذا الانشراح؟ فقال:- أعطوني هذا الصباح شراباً يقال له شراب الإنس، فاليوم يوم عيد))[2]، فلا يشترط العموم في العيد، فكل حال فيه العبد يلبسه حلة تخالف حلة الحال الأخر، وتوالي الطاعة مدعاة للمسرة وللخروج من جدث الصحو الى حال المحو في ((قيامة يشهدها السالكون في المشاهد التي تعطي مثال الدار الأخرة)) [3] وانسلاخاً من الدار الأولى بكل ما فيها من هوية انتماء (بايزيدتي[*]) إذ لم يبق منها شيء، إذ إن الاسم((ما يعين المسمى في الفهم، ويصوره في الخيال، ويحضره في الوهم، ويدبره في الفكر)) [4] إذ إن المراد عين اللفظ بدلالته على الشخص المعين (بايزيد) فكان هو الرائي الذي تكشفت له أنوار الحقيقة واستولى عليه سلطان الإنس فلم يدم له حال المحاضرة؛ لأنه في تلون مستمر، يسلمه من حال الى حال ومن وصف الى وصف، وهو المرئي الذي تحمل أعباء القبول والاستعداد وصولاً الى حالة الكشف التي دفعته الى قول (خرجت) ولكن (الخروج) يرتكز على (الدخول) بل وقائم عليه ! لأنه ما أن يخرج من المشاهدة حتى يدخل في المكاشفة والعشق، وإن كان يقول (بالخروج) إلا أنه (خروج) دفعه الى (دخول) مستمر في حال من التلوين (فنظرت) تعود الى حاله وهو في (دخول) وليس (خروج) بدليل تلبسه بالحال الذي دفعه الى المقال، إذ أفرط

---

(1) ينظر: لسان العرب : 2/ 249.

(*) داؤد الطائي: أبو سليمان، داؤد بن نصير الطائي، توفي سنة165هـ - من كبراء المشايخ، وسادات أهل التصوف، كان من تلامذة أبي حنيفة النعمان. ينظر: نفحات الانس :59-60.

(2) في التصوف الاسلامي وتاريخه :21.

(3) المعجم الصوفي : 945.

(*) ويقال (بايزيد) نحتا من (أبو يزيد) ينظر : الأعلام، الزركلي :3/ 235.

(4) الإنسان الكامل : عبد الكريم الجيلي : 16

بالحب ووقع في العشق الذي هو عجب الحب بالمحبوب والملازمة له دون مفارقة ((وسمي العاشق عاشقاً لأنه يذبل من شدة الهوى كما تذبل العشقة إذا قطعت)) [1]، فما أن دخل في المكاشفة حتى ذبل من شدة الهوى، وتلون ثانية وهو في دخوله من المكاشفة الى المشاهدة في (التوحيد) من غير تشبيه للذات أو نفي الصفات، واسقاط الوسائط عند غلبة التلوين، والرجوع اليها عند التمكين ((بذهاب حسه وحركته لقيام الحق سبحانه له فيما اراد منه، وان يرجع آخر العبد الى أوله، فيكون كما كان قبل ان يكون)) [2] ولهذا قال فإذا العاشق والمعشوق والعشق واحد، فقد تماهى آخره (الجسد / الخروج / الحاضرة) مع أوله (الروح / العشق / المكاشفة) في إدراك (الذات / التوحيد / المشاهدة) التي لا تقف عند حال و لاتوصف بمقال ولامرئية بالأبصار، ولذا قال (نظرت) إذ كانت الرؤيا بالقلب، فالذات / التوحيد / المشاهدة، موجودة بحقائق الإيمان من غير حدٍ أو إحاطة ولا حلول ((قال الجنيد[*]: التوحيد مباين لوجوده ووجود مفارق لعلمه، وسئل الشبلي[*] عن التوحيد فقال: من أجاب عنه بالعبارة فهو ملحد ومن أشار اليه فهو ثنوي ومن أومأ اليه فهو عابد وثن، ومن نطق فيه فهو غافل ومن سكت عنه فهو جاهل، ومن رأى انه قريب فهو بعيد)) [3]، فالثنائيات واحدة فيه، ليس هناك (تمركز أحادي) حول احدهما، تتساوى فيه العبارة والاشارة والإيمان، كما يتساوى فيه السكوت والنطق، البعد والقرب؛ لأن التجربة التي يولدها العشق في ذات الصوفي تكشف له عالماً قابلاً لكل تحولات المحسوس والمرئي، تفكيكاً للنظم التي تحكم علاقات العيان المادي، وصولاً الى الذهني المحتمل لتصالح كل الثنائيات

---

(1) لسان العرب : 10/ 251

(2) الرسالة القشيرية : 406 – 407

(*) الجنيد : أبو القاسم الجنيد بن محمد البغدادي (297هـ)، شيخ الطائفة البغدادية، وكان فقيهاً على مذهب أبي ثور وكان يفتي في حلقته بحضرته وهو ابن عشرين سنة. صحب خاله السري، والحارث المحاسبي ومحمد بن علي القصاب. ينظر : الرسالة القشيرية :86؛ نفحات الانس :1/ 121.

(*) الشبلي : أبو بكر الشبلي (334هـ) من تلامذة الجنيد، وكان عالماً فقيها يعظ الناس، مالكي المذهب. ينظر : نفحات الانس :1/ 266؛ الرسالة القشيرية :103 .

(3) الرسالة القشيرية : 407

داخل هذا الفضاء الذي ظهر فيه العاشق والمعشوق واحداً، فضاء منعتق عن عالم الشهادة وقوانين الحركة ومقولات الكم والكيف.

ولذا فـ(أبو يزيد) الكائن الظاهر المعلوم يسعى الى تفكيك هذا التراتب نحو (أبو يزيد) محتمل باطن لا يستقر عند تشكل ثابت بل مستمر في هدم ذاته في اتجاهين، الأول من ذاته المقيدة برسوم الظاهر الى ذاته الموصولة بالأحوال والتلون، ليعود الى ذاته المقيدة ولكن بمحمول روحاني لايفتأ أن يتجدد ما أن يلامس ذاته، لتعيش الذات تحولات مستمرة وصولاً الى (أنا اللاأنا) انا الحاضرة التي تلونت بتغير الأحوال وتدرجت في مقام (اللاأنا) التي تتلون من كل مسمى نحو التمكين واية رغبة في استقرارها في (أنا) قارة؛ لأنها متعلقة بجسم نوراني غير قابل للفساد والتحيز وخلاصاً من الجرم الذي نفخت فيه.

أنا ـــ(تلوين نحو تمكين)ـــ اللاأنا ـــ(تمكين نحو التلوين)ـــ أنا ـــ(تلوين نحو تمكين)ـــ اللاأنا ـــ(تمكين نحو التلوين)ـــ أنا

فهي في مسعى غير متمكن، احتمال الاكتمال الذي يوصلها الى ما قبل ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: 29] و(من) هنا للتبعيض، وهو ما يفتح باب السعي للعودة الى أصلها وهو (الروح) الذي يجعل به الله الأجسام حية، فهي تطلب الرجوع، ومن دخل من باب الذل والخضوع والعبودية واتصل بمن يُعرّفه بربه، رجعت روحه الى ذلك الأصل[1].

ولأن طريق الرجوع واقع بين سؤال يمتد لديانات سبقت وان بحثت عن سر الروح وهو يبحث عن إجابة ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الاسراء: 85] لما لهذا السؤال من صدى ووقع في النفس الانسانية باختلاف مشاربها، وهي تسعى لان تتصل بما انفصلت عنه، لكن الحكمة الالهية اقتضت أن يبقى السؤال طي الغيب ما فتح باب المحاولة لإدراك هذا الجواب، وأوقع الذات البشرية في إغراء التجربة الذي كلما انكشف فيها شيء أغراها في اكتشاف جديد، وربما إن إرجاء

---

(1) ينظر : تفسير البحر المديد، ابن عجيبة : 3/ 399؛ تفسير التحرير والتنوير، ابن عاشور : 9/ 202.

الإجابة عن سؤال الروح الى الله سبحانه وتعالى كان إعلاماً بان الإجابة منوطة بالتجربة واعتمال الروح مع الذات رغم معرفة السالك إنها (من امر ربي) إلا أن هذا لم يمنع السالكين من التطلع الى كشفها والاتصال بها، إذ إن الإجابة معلومة مقيدة في علم الله تعالى، مجهولة غائبة عن خلقه، ولشرفها جعل الطرائق التي تسعى الى الوصول اليها محفوفة بالملذات الروحية والمشارب النورانية وهو الاتجاه الثاني الذي تمثله مرحلة (أنا اللاأنا) فبعدما اتجهت ذاته الى داخلها ودخلت في دور(انا اللاأنا) وتمكنت في تلونها سعت الى المشاهدة والوصول الى تجليات الذات الالهية احتجبت عن الوصول لعجزها ولعدم اكتمال قدرتها، لتعود ثانية الى ذاتها محاولة تجاوز قصور كمالاتها ونسب توازنها متحررة من الاضطراب الذي خلقته(الأنا) لتخليق هيكل أثيري قادر على إمحاء كل العوراض التي تحجبه عن تجليات الذات.

على ان الصورة ليست تشبيهية لورود (-كما-خرجت من بايزيديتي كما تخرج الحية من جلدها) كضرب من المقايسة بين شيئين، بل ان استدعاء هذه الصورة الى المخيلة لا يكون بأدوات تقنية (كالتشبيه او الاستعارة) بل أنها تتكشف عن طريق الذوق وتعاين وفق الحدس القائم على استبطان المعنى، خيال يتخلق فيه الكائن بالممكن دون غيرية احدهما عن الأخر.

ولما كان العشق غير قابل للثنائية؛ لأن ((التوحيد إثبات الواحد من غير مشاركة في وصف ولا نعت)) [1]، كان(العاشق والمعشوق والعشق) واحداً وليس متعدداً (فالواو) ما جاءت للمشاركة أو الترتيب؛ لأن الأصل واحد وان جاء النص بصيغة الجمع، فمن نظر بعين الرسم توهم، ومن تحقق من الحال عرف الاكتمال.

ولهذا التوحيد ثلاثة مقامات:-

- توحيد علماء الرسوم، فلا يرون إلا ما يظهر من تجليات التوحيد في الوجود.
- توحيد الحال عندما يكون الحق نعتاً للحق.
- توحيد المشاهدة، فترى الأشياء من حيث الوحدانية فلا ترى عندها إلا الواحد[2].

---

(1) رسائل ابن عربي : 85.

(2) ينظر : رسائل ابن عربي : 343.

على إن الآثار المترسبة في النص تدفعنا الى اتهام القراءة السابقة بالسوء والعمل على تفكيكها، لاسيما وان الحديث النبوي الشريف الذي يتكشف لنا يدفعنا الى قراءة جديدة فقد أورد الطبراني عن رسول الله ﷺ انه قال((من قال استغفر الله الذي لا اله إلا هو الحي القيوم وأتوب اليه، خرج من ذنوبه كما تخرج الحية من جلدها)) [1]، ف(أبو يزيد) مأخوذ بالكلية من فضاء المشاهدة لغلبة العشق، وهو بساط العارفين وشراب المحبين وحقيقته أن تنسى الذكر[2] لان الذكر يحجب المذكور، ولأن المذكور حاضر مع الذاكر، والحاضر لا يذكر، وإن ذكره فان ذلك مخالفٌ لقلبه ((ذكرك منوط بك، الى ان يتصل ذكرك بذكره، إذ ذاك يرفع، ويخلص من العلل؛ فما قارن حدث قدِمًا [مُحدث قديما] إلا تلاشى، وبقى الأصل، وذهبت الفروع كأن لم تكن)) [3] على إن ظاهر الذكر ليس كباطنه؛ لأن الذكر في ظاهره تقيده العبارة وتحيزه الإشارة ويعتريه الخطأ إذا ما أصابه التكرار أو عجل ذكره، ويجري عليه التغير والتقلب ويخضع للمقدار والتقييم والتناهي، اما المذكور فمطلق لا يتناهى ولايعتريه التغيير ولا يخضع لأي تقييم، ولذا كان الذكر حجاباً.

وللذكر صفات ثلاث:-

- أن يكون بالقلب لا باللسان؛ لأن ذكر اللسان بعشر حسنات، وذكر القلب بسبعمائة حسنة.
- أن يكون القلب حاضراً وقت اللسان.
- أن يحذر الذاكر من الغفلة[4]؛ لأن الغفلة عن الله اشد من النار[5].

---

(1) الدعاء، الطبراني، تحقيق- مصطفى عبدالقادر عطا: 504.

(2) ينظر: المعجم الصوفي : 491.

(3) طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن السلمي: 206.

(4) ينظر: معجم ألفاظ الصوفية : 144- 145.

(5) ينظر: تاج العارفين، الجنيد البغدادي، دراسة وجمع وتحقيق-د. سعاد الحكيم : 180.

يقول السري السقطي[*] مكتوب في بعض الكتب التي انزلها الله سبحانه وتعالى إذا كان الغالب على عبدي ذكري عشقني وعشقته[1]، فسلطان الذكر استولى على (أبو يزيد) ما دفعه الى أن يخرج من (بايزيديته) ويرتفع عن جرمه الأرضي نحو معدنه السماوي، لوقوع محبة الله في قلبه التي إذا تأكدت سميت عشقاً، وبهذا قالت العرب لما رأت تردد محمد ﷺ الى غار حراء للتعبد: إن محمداً عشق ربه[2]، فانفك عن رسمه وانسلخ عن قيده لدوام ذكره لله سبحانه وتعالى حتى تحقق له مقام التوحيد الذي ليس فوقه إلا مقام الأنبياء والرسل، وهو المقام الذي تتفاوت فيه أذواق ومواجيد النفوس حسب استعدادتها ومواجيدها وانقطاعها عما سواه وإتصالا به[3] حتى غلبت عليه الغيبة في الشهود وذهب عن خاطره الوجود لفناء رسومه وحدوده رجع النظر الى ذاته واختلفت صفاته وأحواله، وغلبت عليه أشعة الجلال فيرى ان ذاته مفتقرة الى كل حال، وهو أول مقامات العشاق الذين اسكرهم شراب القرب وغابوا عن ذواتهم ففنوا عن رؤية أنفسهم بعد سلب اختيارهم والخروج عن مستقر عادتهم[4] ((إعلم أن ثمة روحا آخر،وهو ألطف من الأرواح كلها: وهو طفل المعاني،وهو لطيفة داعية بهذه الأطوار الى الله تعالى. وقالوا: هذه الروح لا تكون لكل واحد بل هي للخواص كما قال الله تعالى: ﴿رَفِيعُ ٱلدَّرَجَٰتِ ذُو ٱلْعَرْشِ يُلْقِى ٱلرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِۦ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ لِيُنذِرَ يَوْمَ ٱلتَّلَاقِ﴾ [غافر: 15] وهذه الروح ملازمة عالم القدرة، ومشاهدة عالم الحقيقة لا تلتفت الى غير الله تعالى)) [5] فـ(أبويزيد) دائم التبدل؛ لأن (الخروج) فقد مركزيته في الدلالة على (نقيض الدخول) إذ إنه أصبح هو نقيض نفسه، أي

(*) السري السقطي : سري بن مغلس السقطي، كان استاذ الجنيد البغدادي، وهو من تلامذة معروف الكرخي، وهو أول من تكلم ببغداد في لسان التوحيد،وحقائق الأحوال،توفي سنة احدى وخمسين ومائتين.طبقات الصوفية : 51- 52.

(1) ينظر: الرسالة القشيرية : 316.

(2) ينظر: احياء علوم الدين، الغزالي :2/ 247.

(3) ينظر: ايقاظ الهمم، ابن عجيبة :1 / 12.

(4) ينظر: كتاب مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، ابن الدباغ، تحقيق- ه. ريتر: 37 - 38.

(5) سر الأسرار ومظهر الأنوار فيما يحتاج اليه الأبرار، عبدالقادر الكيلاني، تحقيق-احمد فريد المزيدي: 29.

(دخول) مستمر لسبر أغوار مقام التوحيد، فلا بد للذات من تعدد وتنوع؛ لان كل ما يتصور في الأذهان ويتخلل في الإفهام فالذات الالهية خلافه!

((ومن أبو يزيد؟ ومن يعرف أبا يزيد؟ أبو يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنة فما يجده.

ومن أبو يزيد؟ ياليتني رأيت أبا يزيد.

يستزيد أبو يزيد، ولا مزيد على التوحيد)) [1].

ف(أبو يزيد) يتلون في نفسه لنفسه، وبأحوال ترى فعل النقض الذي يمارسه في استبدال ذاته كلما يرى احتجابها عن الوصول الى التجليات الالهية؛ لأن الذات الصوفية ليست ذاتاً مستقرةً بقدر ماهي اقرب الى الماهية التي لم تستقر في عرض، للوصول الى عرض يؤهلها الى اختراق الحجب، فالذات تختفي بفعل انتمائها الى فضاء يقوض أصوله ويسلب حدوده للبقاء في منطقة لا تنحاز لأحدى الثنائيات ما بين الفعل والقوة، إذ إنه يشتغل على الضد من ذاته التي يراها غير مؤهلة في طبيعتها الآنية لأن تحقق له غايته من كمال الاتصال، محاولة لتجاوز الحضور بكل زخمه الوجودي، على إن الوجود هنا ليس مفترضا، بقدر ما يمثل حقيقة وجود معيش من قبل(أبو يزيد) الذي ادرك حقيقة تجاوزه لنفسه بطريقة الاستفهام الاستنكاري (ومن أبو يزيد؟) أدخل ذاته في تفكيك غير معروف النهاية (يستزيد أبو يزيد ولا مزيد) ففي كل إنباء ذات تطوي تحتها قابلية تفكيكها(أبو يزيد يطلب أبا يزيد منذ أربعين سنة فما يجده)، فالأربعون للإطلاق، إطلاق لذاكرة غير مقيدة بنهاية انكشاف تحد انكفاء الذات على نفسها، والتنكر المستمر (من أبو يزيد؟) يقظة دائمة ضد استقرار الذات التي يتم التنكر لها لتعريفها بصورة تكون مؤهلة لقبول التنكر! تفكيك لرغبة المعرفة التي لا أثر لها (ياليتني رأيت أبا يزيد) فالأثر غائر في تأجيله رغم وجود (أبو يزيد) ولا يمكن تحقيق هذه الرغبة لأن تأجيلها المستمر لوجودها هو سبب خصوصية تجربته الروحية، وبدون هذا التأجيل الذي قد يحقق(رأيت أبا يزيد) سيتهاوى بنيانه الروحي تحت هوة انفتاح الوعي

---

(1) أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة : 55، 83.

على عالم يـشكل حجابـا عـن رؤيـة التجليـات الالهيـة، فـلا يمكـن أن يكتـب الاسـتمرار في وجود(أبو يزيد) إلا في نفيه المستمر لوجوده، إنكار متعمـد للحـضور وإسـاءة قـراءة لوجـود بدت فيه الذات غير مقنعة لصاحبها، إذ يعمد الى صياغة ذاته وفق متوالية روحانية تكفـل لـه التفكك في كل صياغة، فهو في حضور مؤجل لا ينفك عن جدليتـه تجـاوزا لكـل تطـابق مـن الممكن أن يحقق نهاية لحضوره، إمكان واحتمال متواصـل يهـدد لوغـوس (وجـوده وكتابتـه) وقلب لتراتب الفيزيقي/ ميتافيزيقي، نحو تراتب جديد لا يؤسس بنـاءه الوجـودي نحـو ثنائيـة من الممكن تصورها؛لأن الكون الذي تنفتح فيه كون في طور التـشكل والـصيرورة مـا يـؤدي الى تعليق كل بناء فكري يسعى فيه الى الوجود، فلا وجود للوغوس الذي يشكل محورا غائيـا يعطي صفة التشكل لما يستمد منه وجوده، وحقيقته في صيرورة دائمة في تلونها مـن حـال الى حال ولا يحدث لها التمكن من (التوحيد) الذي تتقوم به كل ذات جديدة من(أبو يزيـد) الـتي ترتحل من ذات الى أخرى حتى تعدم وجودهـا الـذي تـراه ضـروريا لتواصـلها ووصـولها الى توحدها في توحيدها. تخلٍ مستمر عن مركزية الذات واندفاع دائم نحو التزحزح، فلا اعـتراف لوجود الذات من قبل الذات؛ بل نكران دائم ونفي متوالٍ دون نهاية.

قيد الكتابة ونصوص (أبو يزيد):

الكتابة تدون المفكر به أو المتلفظ، وتقيده في حدودها ورسومها. واللغة تقـصر عمـق الفاعلية الثانوية لتجربة المعنى واللفظ في مركزية الصوت، وتدون هذه الفاعليـة وتـسجلها في كتابة خطية تنشط باستنهاض عباراتها دون خطر نسيان المعنى وضـياعه[1]، إلا أنهـا لم تحـافظ على هذا الاستنهاض إذا ما أريد التعامل مع نصوص (أبو يزيـد البـسطامي)، فهـي نـصوص وان كانت كتابية ((تحتوي اللغة بكل معنى الكلمة)) [2] إلا أنهـا ومـع لعبـة الإحـالات الـتي تحتويها، لا تستطيع أن تنهض بكلية نصوص (أبو يزيد البسطامي)!.

---

(1) ينظر : الصوت والظاهرة، جاك دريدا : 132 – 133.

(2) في علم الكتابة : 66.

فلو قيض لدريدا أن يطلع على نصوص (أبو يزيد البسطامي) وعلى مجمل المشهد الصوفي برمته، لأدرك ان علم الكتابة Grammatologie ومركزية الصوت Phonocenterism يشكلان حضوراً متناوباً في هذه النصوص، إذ إن الحضور الذي كان يشكله الصوت بالنسبة لمدلوله وللآخر لم يغب تماماً عندما تمت مصادرة ملكيته/ الحضور، وإعطاء هذه الثروة بالكتابة / الغياب، كما إن الكتابة لم تشكل استحواذا قاراً ومتمكناً من حيازة الصوت، فكتابة صوت (أبو يزيد البسطامي) في وحدة كتابية لم تطو فيه امتياز وحدته الصوتية، وان كانت لحظات هذا الامتياز لا تدون وتتلاشى في صدى عابر، إلا أنه صدى مطوي حضوره في كتابته، فإذا ما صادف انفعالا قرائياً قادراً على تزمين المكتوب لحظة نطقه، أمكنه ذلك من كشف الصوت المطوي فيه ((من لم يقف على إشارتنا لم ترشده عبارتنا)) [1] [2]؛ لأن العبارة لا تدل على المعنى إذا ما تم الوقوف عندها واستنباط المقصد منها بالتحرر ((من ثبات الكتابة ونواة تقرير المعنى داخل النص من خلال تحويل حقل استقباله من فهم موح الى كشف ينفلت من تركيبة العبارة حيث يتم الاستقبال اللانهائي بالمجاهدة بما هي إماتة للنفس والانخراط في تجربة المطلق)) [3] وتحين الكتابة الى لحظة إدراك السر وسماع الخاطر، فنصوص (أبو يزيد) الكتابية مدونة صوت – كتابية، ويتم استنهاض الصوت بإحالة المكتوب الى لحظة تجليه بعد التخلي عن المكتوب، والتحلي بالملفوظ فما أن يتمسك القارىء بالنص / المكتوب ويعاينه حتى يستغرق بما يحيله إليه، على إن الأفق لهذه التجليات والتحليات محدود بالمكتوب، لتنقلب الصورة من تخلي المكتوب وتحلي الملفوظ، الى التحلي بالمكتوب والتخلي عن الملفوظ في أفق قرائي غير متمكن لأحد الطرفين، وهنا تتفكك العلاقة الأفلاطونية والدريدية وهي تتقرى نصوص (أبو يزيد البسطامي)، فلاهيمنة للصوت بإرثه الأفلاطوني ولا للكتابة بدعواها الدريدية، فالنص في تناوب مستمر مابين التمركز حول الكتابة وتحليه بهذه الصفة، والسعي للتخلي عنها لصالح التمركز حول الصوت.

(1) كتاب اخبار الحلاج: 75.

(2) كتاب اخبار الحلاج: 75.

(3) اللغة والتأويل، عمارة ناصر:116.

فالصوت هو الوعي ولن يكون للعالم أن يظهر كما هو كذلك دونه، انه هوية المعنى كما تقوم أصلا في الفكر[1]، ما يعني أن الوعي لا يتيسر له أن يكون كذلك إلا بالصوت، إلا أن (أبو يزيد) يزحزح هذه المركزية للصوت ويتحول الصوت عنده الى هوية مزيفة للوعي، فالانتماء تجلي يتعالى على الفكر وبالتالي تنفصم العلاقة الترابطية بين الصوت وبين الوعي، وتقوم مقامها علاقة امتدادية يصعب تحيزها في هيئة قارة تمكن الصوت من أن يكون تجسيدا صادقاً للوعي وبالتالي للفكر، حينها يتبين عجز النافذ المنقطع أمام الممتد الدائم ويكون الصوت دالا ومضللاً؛ دالا من حيث انه يجسد غياب الفكرة وهيولتها وامتدادها أمام كل ما هو قادم لاحتوائها دون أن تشعره بعجزه من أن يعبر عنها، في تلك اللحظة يضلل الصوت أو إن الفكرة المتعالية تضلله! ويكون الصوت دلالة مفتقرة الى ما يوضحه، رغم انه من خلاله نسمع الوجود بكل ما فيه؛ كيف تتخلق الأشياء وتقام القضايا وتحل المعضلات. وهذا الافتقار بنية غائبة فيه تتوضح من خلال الحضور الذي ينوجد مع المتلقي الذي يكون تواصله مع الكتابة مستكملاً في تواصله مع الصوت، وهو ما جسده الجنيد البغدادي وسراج الدين الطوسي والشعراني[*]، وتنبه الى ذلك سراج الدين الطوسي حين ناظر ابن سالم[*] الذي كان يكفر (أبو يزيد البسطامي) فأجابه الشيخ الطوسي ((وكيف يجوز ان نعتقد فيه الكفر بحكاية تحكى عنه ولم نعرف ارادته فيما قال، ولا نطلع على حاله في الوقت الذي قال؟! وهل يجوز لنا أن نحكم عليه فيما يبلغنا عنه إلا بعد أن يكون لنا حال مثل حاله، ووقت مثل وقته، ووجد مثل وجده؟!..فالتعنت والجسارة بالطعن والوقيعة من العلماء فيمن تكون جوارحه مضبوطة مقيدة بالعلم و الأدب، بحكاية أو بكلام لا يحط به الفهم في الوقت: زلّة من العالم، وهفوة من الحكيم، وخطأ بيّن من العاقل.. لأن الغامض من العلوم

---

(1) ينظر: الصوت والظاهرة : 130 – 132.

(*) الشعراني: أبو محمد، عبد الوهاب بن أحمد بن علي الحنفي، نسبة إلى محمد ابن الحنفية، الشعراني، من علماء المتصوفين، توفي سنة 973هـ. الأعلام : 4/ 180.

(*) ابن سالم : أبو عبد الله محمد بن ابي الحسن احمد بن محمد بن سالم البصري شيخ الصوفية السالمية وابن شيخهم، عمر دهراً، وكان أبوه من تلامذة سهل بن عبد الله التستري، مات وقد قارب التسعين سنة بضع وخمسين وثلاث مئة. ينظر: سير اعلام النبلاء : 16/ 273. وينظر :طبقات الصوفية :312.

لايدرك إلا بالغامض من الفهوم. والتصحيف الذي يقع في الحكمة يقع من وجهين: فوجه منها تصحيف الحروف، وذلك أيسره، والوجه الثاني تصحيف المعنى، وهو: ان يتكلم الحكيم بكلمة، من حيث وقته وحاله، فلا يكون للمستمع لذلك الحال، والوقت، فيصحف معناه، فيعبر عنها من حيث ما يليق بحاله ووقته ومقامه ووجده فيغلط في ذلك ويهلك))[1].

يقول الشعراني: ((هذه رسالة وضعتها بمشيئة الله تعالى في تأويل بعض كلمات صدرت من بعض الكمَّل من العارفين رضي الله عنهم أجمعين، وأشكل معناها على بعض الفقراء القاصرين، فأولتها لهم حتى تقبلها عقولهم، ولاتنفر من طريق العارفين، فيخسروا مع الخاسرين، ولم أذكر فيها كل ما بلغني عنهم من الشطح، لدقة تأويله على الافهام السليمة فضلاً عن غيرها، لاسيما والكتاب يقع في يد أهله وغير أهله)) [2] [3].

فالنشاط المعرفي الذي تدور حوله هذه النصوص هو إزاحة هيمنة الكتابي والصوتي من احتكار المعرفة دون موازنة بينهما ! والاعتماد على احدهما دون الاخر يؤدي الى عدم الفهم ورد النصوص وتكفير قائلها بعد تصنيف معانيها وهي معطيات يفرزها التمركز حول الكتابة وهي نفسها التي دفعت المؤولين الى تجاوز هذه المركزية وازاحتها بالاعتماد على حال النص ودرجة الوجد الذي أفرزته:

الوجد يطرب من في الوجد راحته والوجد عند وجود الحق مفقود

قد كان يطربني وجدي فأذهلني عن رؤية الوجد من بالوجد مقصود[4]

وهو ما يعني التمركز حول الصوت دون اقتسام مابينه وبين الكتابي، يتكرر التناوب وفق قراءة علم الكتابة Grammatologie التي تمتلك فعالية التجاوز باستمرار (انفصام

---

(1) اللمع : 473 – 475.

(2) أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة :121.

(3) أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة :121.

(4) نفحات الانس: 1 / 115.

بالشخصية) في كينونة لازمنية فاقدة لمفهوم الهوية وفي زمن مؤجل دوماً، وهو ما طمح اليه غاليلو، وديكارت، وهيوم، ياسبرز، في ان هذا الوجود الذي يسكن حولنا ونسكن فيه، هو كتابة تمت قبل مولد الصوت والكتابة بالمعنى الحرفي والضيق، فالكلام الأصلي Archi - Parole هو كتابة؛ لأنه قانون ممتد أمام الذات، كتابة مطبوعة في داخل الضمير[1] وقادرة على توزيع أفقها القرائي على حقيقة تدرك إنها لا تستطيع أن تتشخص إلا من خلال الاستعارات، ما يعني إنها مدركة لحقيقتها المفككة وغير المحددة مع إنها تسدل ظِلالا خادعة عليها، توهم به تماسكها، وهو ما شخصه دريدا حين ربط (الغراما) ب (لوغيا) جامعاً بين الصوت والحرف، وهو المصطلح الذي يمتلك قدرة التحول والمغايرة التي تمتلكها نصوص (أبو يزيد البسطامي)، فهي قائمة على جاكب صوتي ماثل ومطمور في الحرف، بنية بنوماتولوجية شعائرية مقدسة يسكن فيها الصوت مع الحرف، فالجنيد والطوسي، والشعراني لم يعاينوا نصوص (أبو يزيد) على إنها نصوص وخطوط تصويرية Graphic، فمعرفتهم إنها نصوص افتراضية الدلالة مكنهم من استجلاء المعنى، وطرح احد أوجه القراءة التي افضى اليها وجدهم الأخذ بالتوتر والتعالي بفعل الصوت المطمور بقوته التلازمية مع البنية الكتابية والتي لم يستطيعوا التنكر لها، فالصوت حاضر ويمتلك هيمنته وهو ما كان يسعى اليه أفلاطون في إعطائه خصوصيته التي تميزه عن الكتابة، كما ان الكتابة التي يسعى دريدا الى الإعلاء من شأنها تجد لها حضورا لا يعطي للصوت حق التميز عليها، إذ يتناوب الصوت والكتابة دون حد ينهي استمرارهما.

وإذا كان الواقع البشري يختفي من الكتابة، وتنوب عنه علامات مادية تسطر قول التكلم وتتجاوز سمة المعنى الأصيل للوجود – هناك (Da-Sien) بتداخل القصد الذاتي للمتكلم ومعنى الخطاب، لتغدو الكتابة انفصالا عن القصد الذهني للمؤلف وتنوب عنه حين تزيح مقصد المؤلف وتثبت افقها، ما يجعل الاستقلال الدلالي للنص وعلاقته بالواقعة والمعنى اكثر تعقيداً[2].

---

(1) ينظر : في علم الكتابة : 79 – 82.

(2) ينظر : نظرية التأويل-الخطاب وفائض المعنى، بول ريكور، ترجمة-سعيد الغانمي :57 – 61.

فإن كتابة (أبو يزيد) تثبت واقعة التكلم مع الالتزام بالقصد الذاتي بما يتناسب مع ذهنيته حتى وإن كانت نصوصه تكرر واقعة الوجود كلما وقعت تحت أفق قرائي، حاملة معها حضور الصوت المنبعث من الكلمات في الكتابة. إنها تتبعث بكل زخمها الروحي ودرجات وجدها بنويماتولوجية / رئوية Phenmatologique تقترب من الصوت المقدس الداخلي الناطق بشهادة الحضور الممتلئ بالكلام الالهي في شعورنا الداخلي[1].

لذا فالسياق الحواري الممتد ما بين الكتابة والقارئ، له حدود ممتدة خلف العلامات المادية، تحرير الكتابة من وصاية القصد المرتبطة بالإحالة الظاهرية[2] الى المعنى، وبناء إحالة جديدة تتنصل فيه الكتابة من هيمنة إقصاء الصوت والتعالي على حضوره، كما إن الصوت لا يزيح الكتابة عن مجمل المشهد التواصلي مع القارىء، حضور للصوت في الكتابة، كما هو حضور الكتابة في الصوت،، بنية أفلاطونية دريدوية دون تنافر بينهما، وتصالح لم يكن متوقعا أن يتم لولا هذه الحركية المعرفية التي تميز كتابة(أبو يزيد) التي جعلته يتجاوز المحظور للوصول الى الحضور.

الانتشار Dissemination:

إن مناهضة المركزية لا تتوقف في أن تعمل على تهجير كل ما تراه مناسباً في أن يفتح حدود هذه المركزية بأحاديتها الدلالية، فالانتشار ينتمي الى مفردات القرن الثامن عشر والى الفعل (Semer) الدال على البذر والزرع وذي الأصول اللاتينية (Disseminare) الذي يعني (Semence) ليشير الى محمول انتاجي يتراوح ما بين (البذور الزراعية، او بذور منوية)، إلا أنه فضلا عن هذا المعنى يقابل الفعل الذي يدل على (Emparapiller) بمعنى التشتت والتوزيع والبعثرة[3]، وهنا جاء اعتماد هذا الفعل، ليشتت هذه اللحمة التي وطدت

(1) ينظر : في علم الكتابة :81.

(2) ينظر : نظرية التأويل :69 – 70.

(3) ينظر : اشكالية المصطلح النقدي في الخطاب النقدي العربي الجديد، د.يوسف وغليسي:377.

دعائم مركزية دلالية امتلكت حق التصوير في إلصاق معاني اليقين والاسبقية والاصل دون غيرها من المعاني التي ظلت تابعة لهذا الالصاق وكأنه برهان لايقبل التشتت.

تسعى القراءةوحيدة المعنى وراء وصاية المعنى ووراء المدلول المركزي للنص الذي يمتلك قوة حضوره وتمركزه[1] من مرجعية فلسفية أو ثقافية، تشتغل هذه القراءة على الضد من عمل التشتيت، الذي يعترف لنفسه بحق التعدد والخروج على أي نظام يرتب له حق الظهور والاختفاء والتدرج في انعكاس الأثر، فهو مفهوم في تصادم دائم مع الحواجز الدلالية التي تعلن رفضها لاستحواذه عليها وتعلق امره في حد معين، فالدلالة في الانتشار تبقى قابلة للتوليد كلما شعرت إن تركيبها بدأ يمتلك هوية قارةً نستطيع الإمساك بها، ونصوص (أبو يزيد) تمتلك هذه القابلية من البعثرة، يقول:

غرست الحب غرساً في فؤادي ... فلا أسلو الى يوم التنادي
جرحت القلب مني باتصال ... فشوق زائد والحب بادي
سقاني شربة أحيا فؤادي ... بكأس الحب من بحر الوداد
فلولا الله يحفظ عارفيه ... لهام العارفون بكل وادي[2]

تبدد الكتابة ذاكرتها القادرة على قيادة المعنى الى القارئ، وعبارة (غرست الحب غرساً في فؤادي) توحي بصورة مجازية عن كيفية تمكن هذا الحب / الحب الالهي من فؤاد (أبو يزيد البسطامي)، إلا أن حضور هذه الصورة مهدد من قبل صورة غائبة ممتدة ومبعثرة في ثنايا النص، فالغرس غائب، وغيابه يتبدى من خلال قوة حضوره ف (غرساً) المفعول المطلق يؤكد هذا الغياب، الذي لم يأتِ لتأكيد قوة الحب وانغراسه، بقدر اشارته الى استعصاء هذا الانغراس، وما ذلك إلا لذهاب الفؤاد بالحب، فعندما تم الغرس كان القلب قد قلع من مكانه، والغرس لم يثبت الفؤاد بل اطاح به الى فترة تمتد (الى يوم التنادي) في رحلة مضنية

---

(1) ينظر : مواقع :45.

(2) أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة :116.

غير منتهية في ظل وجود (أبو يزيد البسطامي)، فالحب أن تهب كلك فلا يبقى منك شيء[1] وهو ما دفعه الى أن يعبر عن قمة حبه ب(جرحت القلب مني بالاتصال) فجرحه هنا قد شفى ما به من داء الانقطاع وذلك بتبدد (الانغراس) الى سياق البيت، الذي اطاح بالشوق الزائد واثبت ظهور الحب (الحب بادي) وهذا الانغراس لم يكن بكيفية قارة ومعهودة، وهو دائم في الارتداد والبدء، وقيل إن الفؤاد غشاء القلب[2]، والغرس ابتدأ به ثم تبدد الى القلب، وسمي القلب قلباً لكثرة تقلبه[3] وهو ما يدعوه الى الانقلاب على هذا الغرس؛ لأنه لاتدوم له حال فأشواقه في تزايد والحب ظاهر فيه، وهو من البواعث الشريفة، لاسيما انه يحب الشيء لذاته، لا لحظ ينال فيه وراء ذاته، بل تكون ذاته عين حظه، وهذا هو الحب الحقيقي الذي دفعه الى قول (جرحت قلبي) فهو دائم الحضور معه، متوجه اليه بكليته متمثلاً ب:

خيالك من عيني وذكرك في فمي   ومثواك في قلبي فأين تغيب[4]

فالقطيعة بنية حضور كامنة في الوصال؛ لأنه مستغرق في حبه ذاهب بكليته مسلوب عن نفسه به؛ لأن العائد الاشاري Anaphora[5] في (غرست = ت) إن كان مضموماً او مفتوحاً يعود الى (أبو يزيد البسطامي)، فالضم يجعل العائد الاشاري (تُ) يعود الى المتكلم (أبو يزيد)، بوصفه من قام بنفسه بفعل غرس حب الله سبحانه وتعالى في قلبه، والفتح (تَ) يعود الى المخاطب، ولكنه لا على سبيل التعيين، بل على وجه الحمد والشكر، فالمحبة من الله سابقة على محبة العباد له و ((قد يكون للمحب سكرة في حبه حتى يدهش فيه وتضطرب أحواله، فيظهر عليه حبه، فإن وقع ذلك عن غيره تحمل او اكتساب فهو معذور؛ لأنه

(1) ينظر : معجم مصطلحات الصوفية :227.
(2) ينظر : لسان العرب :3/ 329.
(3) ينظر : المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم حسين بن محمد، تحقيق-محمد سعيد الكيلاني: 411.
(4) رسائل ابن عربي :86.
(5) ينظر : علم اللسانيات الحديثة،د.عبد القادر عبد الجليل :279.

مقهور، وربما تشتعل من الحب نيرانه، فلا يطاق سلطانه، وقد يفيض القلب به، فلا يندفع فيضانه)) [1].

ولما كان الغرس مقترناً بالنماء إحتاج الى السقي:

سقاني شربة أحيا فؤادي بكأس الحب من بحر الوداد

يتجلى وجود الغرس من خلال (سقاني / شربة / احيا / بحر) فهذه المفردات تشير بمجملها الى فعالية الغرس الذي يرتبط وجوده وديمومته بها، كما ان الغرس دفع هذه المفردات الى الانتشار والحضور و((ينظم علاقة اشكالية المعنى بأشكالية التوالد.يتضمن تبعثراً لا يختزل لتكاثر او تعدد معاني يمكننا جمعها او التحكم بها)) [2] حتى امتدت خيوط الغرس الى بنى النص ودفعت المعاني في توالي ينتشر معلناً ولادة النص بمجمله، إذ إن الاحالة والتأويل التي تحملها كلمة (غرس) حولت الفراغ الذي يسكن بعدها في وجوده المؤجل على ما تحيل اليه كلمة (غرس) بكفايتها الذاتية الى وجود معلن يمتلك قوة الاحالة في (غرس) ويدفع الفراغ الذي يسكن بعده الى وجود، بعث لسكون البياض واستدراجه الى الحضور والذي بدوره يصبح قادراً على بعث مايليه.



(1) احياء علوم الدين :4/ 289.

(2) مدخل لفلسفة جاك دريدا :59.

لذا فإن اثبات فعل الغرس واستحضار مستلزمات حدوثه من (حب / شوق / سقاني / احيا / بحر) تنطوي على معنى استغراق (ابو يزيد) في حبه، لكنه يفسح المجال لظهور معنى ينكر هذا الاستغراق ويوقف ذهابه وفناءه.

فلـــولا الله يحفـــظ عارفيـــه   هـــام العـــارفون بكـــل وادي

يصدم المعنى حركة تنامي الحب ويمنعها من الهيام والوقوع في أودية الوداد والأشواق؛ لأن معنى الحب متعذر في انطباقه على ذاته، ف(لولا) حرف امتناع يدل على منع الحب من قبل الله سبحانه وتعالى من سلب أحوال العارفين؛ ولأن المعرفة توجب السكينة في القلب، فمن ازدادت معرفته ازدادت سكينته[1] و((علامة العارف الا يفتر من ذكره، ولايمل من حقه، ولا يستأنس بغيره. علامة العارف أن يكون طعامه ما وجد وبيته حيثما ادرك، وشغله بربه. علامة العارف خمسة أشياء: أوله يقيم على باب ربه لا يرجع عن باب بالبر، ويقبل اليه لايلتفت الى شيء يحجبه عنه، ويكون دورانه وسيرانه في مجرة انس ربه، وحول مناجاته، لايرضى من نفسه أن يشتغل بشيء دون الله عز وجل، ويكون فراره من الخلق الى الخالق، ومن جميع الاسباب الى ولي الاسباب))[2] فالمعنى هنا يتصادم بين (غرس الحب الى يوم التنادي / مع شوق زائد شرب الحب من بحر الوداد) إزاء (حفظ الله للعارفين) والمعنى هنا لايتطابق مع نفسه في دلالته، كما اننا لا نستطيع القول انه يتعارض مع ما يوحي به، إذ إنه يتناوب بين ان يكون حباً طاغياً واسعاً، وبين حفظ الله الذي يحد من طغيانه، فلا يعود الى مابدأ به، فالحب الذي انغرس في القلب، احاطت به العناية الالهية بكيفية منعت هيمانه وتماديه في قلب العارف، فهو حفظ دافعه الحب ايضاً من الحب، وفي اللحظة التي يتم فيها تغليب الحب من قلب العارف، واتقاد الشوق فيه، تتكشف لنا واقعة (حفظ الله) لتزيح دلالة المعنى المنطوق وتطابقه مع حروفه الى فقدان غير محدود لتطابق هذه

---

(1) ينظر : الرسالة القشيرية : 418.

(2) ابو يزيد البسطامي المجموعة الصوفيسة الكاملة :73.

الدلالة، وانتشارها إلى حـدود تؤجـل اكتمـال حـدوث المعنـى، او تـشكله وفـق هيئـة تبعـث الاطمئنان داخل القارئ، فهو مهما حاول جاهداً الى أن يصل الى لحظة تمكنه مـن مغـادرة مـا يقرأه، تراه يعود ثانية لاستجلاء المعنى الـذي يـراه يـسعى امامـه كلمـا دخـل معـه في رهـان الاستمكان منه، معنى لا يتشكل فقط مع كل قراءة، بل إن قراءته الأولى لازالت مطمورة فيه لم يكتمل نصابها من المعنى المشتت والمبعثر ما بين الأبيات.

الفصل الثاني

كوانتا الشطح والأثر الصوفي

المبحث الأول

كوانتم الشطح

الفيزياء الكلاسيكية

يمثل المفهوم الكلاسيكي للفيزياء في قدرتها على التنبؤPrediction بكثير من الأحداث التي لم تقع بعد، فكل شيء يعمل على أسس محددة ومعروفة مسبقاً، لأن قوانين نيوتن(*) ساعدت في اشاعة مفهوم ان كل ما يحدث في الكون له سبب ويخضع لقانون، حتى الروح الانسانية تعمل وفق قاعدة المكائن(*)؛ لأن قوانين الفيزياء تغطي وتفسر كل الظواهر الكونية ((وأصبح التفسير لكل ظاهرة هو كيف تحدث؟ بدلاً عن لماذا؟ الذي كان يتصف به التفكير الارسطوطاليسي)) (1).

والفيزياء الكلاسيكية شأنها أن تكشف لنا التنبؤات المقبلة لكسوفات الشمس وكذلك الكسوفات الماضية إذا عرفنا الموضع الحالي للارض بالنسبة الى الشمس والقمر وعرفنا سرعة دورانها حول نفسها وحول الشمس، فمتى ما توفرت لدى الباحث المعلومات

(*) اسحق نيوتن (1642 – 1727 م) فيزيائي ارتبطت باسمه قوانين تعدّ الاساس في فهم التغيرات والاحداث في الكون الفيزيائي، ولم يطرأ على هذه القوانين تعديل جذري حتى أوائل القرن العشرين، وهي :-

1- الجسم المتحرك حركة منتظمة يبقى متحركاً والساكن يبقى ساكناً ما لم تؤثر فيه قوة تغير حالته.

2- تعجيل اي جسم يتناسب مع محصلة القوى التي تؤثر فيه، وثابت التناسب هي الكتلة.

3- لكل فعل رد فعل مساو له بالمقدار ومعاكس له في الاتجاه. ينظر : فلسفة العلم، فيليب فرانك، ترجمة : د. علي علي ناصف : 42 – 139؛ نظرة في تطور فلسفة الفيزياء، د.متي ناصر مقادسي، تقديم-د. محمود حياوي حماش:23؛ اساسيات الفيزياء، بوش، ترجمة- سعيد الجزيري_محمد امين سليمان : 56 – 57.

(*) كان الفيلسوف الفرنسي رينيه ديكارت (1596 – 1650) قد شبه الجسم الحي بالماكنة، وكل جزء في الجسم ما هو الا جزء من الماكنة، وهذه الاجزاء لا يمكن ان تدرس الا بالطرق الفيزيائية والكيميائية، سواءً لمعرفة مكونات هذه الاجزاء أو لدراسة العمليات الحيوية كوظائف الاعضاء المختلفة والفعاليات مثل التنفس والتكاثر والافراز. الفلسفة والعلم، د. متي ناصر مقادسي، د. صباح محمود جمعة، د. محمود حياوي: 98.

(1) نظرة في تطور فلسفة الفيزياء: 31 – 32. وينظر : الفلسفة والعلم، 92؛ دين الانسان، فراس السواح : 332 – 333.

الكافية لأية ظاهرة كونية استطاع التنبؤ بوقوعها، وقد بلغت هذه القناعة لدى نيوتن حداً دفعه الى القول((لو قيض لنا معرفة كل المعلومات الأبتدائية المتعلقة بلحظة نشوء الكون، وكنا قادرين على معالجتها بكفاية تامة، لاستطعنا التنبؤ بكل الأحداث التي تعرض لها الكون في الماضي وبما ينتظره في المستقبل)) [1]، لا بل إن كلفن اندفع قائلا: إنه لا يؤمن بشيء لا يعمل وفق قاعدة المكائن، ولابلاس يفسر ما يحدث الآن بوصفه السبب لما حدث بالماضي وهو سبب لما يحدث بالمستقبل[2] فأي جسم متحرك يمكننا أن ((نتنبأ بالمسار الذي سيرسمه جسم متحرك إذا علمنا حالته الراهنة والقوى التي تؤثر عليه، فمثلاً يمكننا معرفة المسارات التي ستسير فيها جميع الكواكب في المستقبل)) [3]، فدقة تقديرات الفلك الرياضي منذ القرن السابع عشر مع القوانين التي اكتشفتها الميكانيكا والفيزياء، أتاحت فرضية حتمية الظواهر الأولية ((أوضحت لنا الدقة الرائعة لتقديرات الفلك الرياضي منذ القرن السابع عشر وكذلك مضاء القوانين التي أكتشفتها الميكانيكا والفزياء، إن كل شيء على المستوى السماوي والبشري يقع كما لو كان فرض الحتمية الكونية صحيحاً)) [4] إذ أصبحت الحتمية Determinism بافتراضاتها نظاما Order في الطبيعة متكرر الوقوع في إطراد Uniformity محكوم بالعلاقة العلية Causality بين السبب والنتيجة Cause and effect [5] هي الصفة المميزة للفيزياء الكلاسيكية، فالحتمية هي التحديد المطلق لمستقبل أي منظومة من معطيات الانات السابقة، وكأن الكون يعيش استقلالية منوطة بقوانين تحكم كيفيات تطور الأنظمة والأشياء المكونة له، وإن كنا قد لا نفهم جوهرها، أو حتى ندركها، ولكنها بالرغم من ذلك تمتلك آلية التغيير والحركة مع استبعاد المتغيرات ذات التأثير القابل للحذف، ففي دراسة مسار قذيفة مدفع نستبعد احتكاك الهواء، وشكل القذيفة، وتأثير درجة الحرارة، فهي عوامل مؤثرة في حركة القذيفة، ولكن تأثيرها قابل للحذف مقارنة بتأثير

---

(1) دين الانسان : 333. وينظر : مقدمة في ميكانيكا الكم، بي. تي.ماثيوز، ترجمة- د. اسامة زيد ابراهيم ناجي : 16.

(2) ينظر: الفلسفة والعلم : 30.

(3) تطور علم الطبيعة، البرت انشتاين، ليبولد إنفلد، ترجمة - د. محمد عبد المقصود - د. عطية عبد السلام عاشور : 48.

(4) الفيزياء والمكروفيزياء، لويس دي بروليه، ترجمة-رمسيس شحاته : 221 - 222.

(5) ينظر: الفلسفة والعلم، د. صلاح قنصوه : 154.

الجذب الأرضي[1]، وظلت فكرة الحتمية مسيطرة على الفيزياء الكلاسيكية حتى أوائل القرن التاسع عشر 1815م حين توصل الكيميائيون (بروت افوكادور وأمبير) الى إن العناصر مكونة من ذرات تنشأ من اتحاداتها المختلفة مجموعة كاملة من المركبات تدرسها الكيمياء العضوية وغير العضوية، وسرعان مادخل الفرض الذري مجال الفيزياء ونجحت في اثبات إن الغاز يتكون من عدد ضخم من الذرات تتحرك بصورة عشوائية لتفسير آمور مثل الضغط ودرجة الحرارة النوعية[2] وبحلول عام 1900[*] بدأت الفيزياء الحديثة بالظهور وخاصة بعد اكتشاف ثابت(بلانك)[*] إذ لم يعد بالأمكان إعطاء المتغيرات الفيزيائية قيماً عشوائية؛ بل قيماً محدودة، ما يعني ان الفضاء الفيزيائي لم يعد فضاء متصلاً؛ بل نقاطاً وأصبحت اشكال المدارات الذرية التي يتواجد فيها الالكترون ارقاماً معينة يطلق عليها اعداد الكم، واصبح الوجود بعد هذا الاكتشاف يحمل صوراً جديدة لم تكن الفيزياء الكلاسيكية قد انتبهت اليها، ولاسيما خلق الكون وتمدده ودراسة النجوم العملاقة والثقوب السود (نظرية المجال الكمي في الزمكان المحدب)[3].

وفي مقاربة فكرية مابين الفيزياء الكلاسيكية وبين المناهج (النفسية، التاريخية، الاجتماعية) نراها تشتغل على الفكرة (النيوتنية) انه (لكل فعل رد فعل) فالحالة النفسية التي تعتمل داخل (الكاتب/ فعل) يكون أثرها واضحاً في (نصوصه/ رد الفعل) وهكذا هو الفعل في المناهج الأخرى، فآلية اشتغال النقد الأدبي ظل مرهوناً مابين (نص) يمثل وجوده تواصلاً

---

(1) ينظر: الفلسفة والعلم ومنطق البحث العلمي لعلوم الفيزياء، د. مؤيد عزيز : 66 – 67.

(2) ينظر: الفيزياء والمكروفيزياء،14 - 34.

(*) يعتبر ذاك القرن مهما في تطور العلوم الفيزيائية، ففضلا عن (بلانك) هناك علماء آخرون اسهموا في ظهور الفيزياء الحديثة، منهم العالم الرياضي الالماني (ريمان) في اكتشافه لهندسة التحدب التي سميت الهندسة اللاإقليدية، والعالم (هيرتز) في اكتشافه للطاقة الكهرومغناطيسية ذات الاطوال الموجية القصيرة والتي تسبب في انبعاث الالكترونات من الجسم الصلب الذي تسقط عليه، والعالم النمساوي (ماخ) وكشفه لنقاط الضعف في ميكانيكا نيوتن. ينظر : اساسيات الفيزياء : 730 – 738 ؛ نظرة في تطور فلسفة الفيزياء : 36 - 39.

(*) يقدر ثابت بلانك ب (6,55 * 10 -27). المعجم العلمي المصور، قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالقاهرة بالاتفاق مع دائرة المعارف البريطانية :462.

(3) ينظر: الفلسفة والعلم ومنطق البحث العلمي لعلوم الفيزياء: 68 – 69؛ اساسيات الفيزياء: 730 – 731 – 732.

مـع جملـة مـن المـتغيرات غـير المنفـصلة عنـه وأولهـا الكاتـب، وهـذه النظـرة الثنائيـة بـين (نص/كاتب) ترتبط هي الأخرى بنظرة ظلت حاضرة في المشهد الأدبي بين الكاتب وظروفه (النفسية، الاجتماعية، التاريخية) لتتوضح لنا سيطرة المنظومة العلميـة في بلـورة أفكـار قـد لا تجد لها حضوراً في العلوم الصرفة فقط؛ بل في العلوم الانسانية ومنها النقد الأدبي، فالمركزيـة من بقاء الجسم ثابتا مـا لم تـؤثر فيـه قـوة، وثبـات الفعـل ورد فعلـه، سيطرت علـى الفكـر الفيزيائي الكلاسيكي والذي أنعكس بدوره على الفكر النقدي الذي نـراه سُيِّر متبوعـا نحـو هذه الأفكار وصولا الى البنيوية وتمركزها حول النسق والثنائيات المتضادة، ومثلمـا تـصورت الفيزياء الكلاسيكية أنه لا يوجد شيء في هذا الوجود لا يعمل وفق قاعدة المكـائن، وفرضـية حتمية الظواهر الأولية، بافتراضها نظاما في الطبيعة متكرر الوقوع في إطـراد محكـوم بالعلاقـة العلية، بين السبب والنتيجة، ذهبت البنيوية ان كل شيء من الممكـن فهمـه في ضـوء وجـوده ضمن النسق الذي يمتلك بنى تتـشابه في علاقاتهـا الداخليـة، وهـو مـا يـبرره محاولـة تطبيـق البنيوية حتى على البنى الانسانية، إيمانا منها بأنها شكل قادر على إيجـاد تفـسير شـامل لكـل الظواهر التي تحيط بنا، فوجود المركز في أي نسق يوحي بقدرتها علـى إعطـاء قِـيم ومعطيـات تكاد تكون معلومة النتائج، أشبه بالعلاقة العلية بين السبب والنتيجة.

نظرية الكوانتم: Quantum

من أهم نظريات الفيزياء الحديثة التي أفرزتها التطورات العلميـة في القـرن العـشرين ما يطلق عليها نظرية كوبنهاجن وتتألف من العلماء (بوهر، هايزنبرغ، بورن، ديـراك، بـاولي، فون نيومان) [1]، والكوانتم ((في الأصل اللغوي اليوناني كمية من شيء مـا)) [2]، والكـوانتم يعني الكم والجمع كموم، وهي كمية من مقدار يطلق على أصغر صـغير مـن الأشـياء، وهـو

(1) فلسفة الفيزياء، ماريو بونج، ترجمة- حافظ الجمالي: 172.

(2) دين الانسان : 331.

الجزء الذي لا يتجزأ من كل مقدار من الطاقة[1] فهو الكمية المنفصلة من الطاقة القائمة بذاتها والتي افترضتها وجود نظرية الكم للإشعاع[2].

وفي ميكانيكا الكوانتم لا نعرف ما يكفي عن الوضع الراهن لعناصر الحادثة الفيزيائية، وهو مايجعلنا لا نستطيع التنبؤ بأوضاعها المستقبلية حتى لو توفرت لدينا افضل معدات القياس؛ لأن طبيعة المادة في العالم الذري تجعل المهمة صعبة؛ ولأن التجارب التي اجريت على الجسيمات الدقيقة قد برهنت عدم قدرتنا على معرفة سرعة جسيم ما وموضعه في آن واحد، ففي الوقت الذي نستطيع تعيين موضعه تماماً فإننا نفقد السيطرة على ضبط سرعته، وعندما نحدد سرعته نفقد تحديد موضعه، وهذا مايعرف بمبدأ اللاتعين/ اللاحتميةThe Uncertaninty Principle بعد ان كان مبدأ التعيين/ الحتمية هو المسيطر على الفيزياء الكلاسيكية، وهذا القصور ليس بسبب تقنيات القياس؛ بل هو وضع ناجم عن طبيعة العالم الكمومي، الذي تتحدى ظواهره وخواصه تجارب حياتنا وفهمنا المعتاد، ولا تقتصر حالة اللاحتمية على العلاقة بين سرعة الجسيم ومكانه؛ بل الى الزمن الذي تستغرقه الحادثة على المستوى الذري والطاقة اللازمة لهذه الحادثة((إن عدم قدرتنا على تقرير سرعة وموضع الجسيم، يعني أننا لا نستطيع التنبؤ بدقة بأحواله المقبلة كما هو الأمر مع الاجسام المتحركة في عالمنا المعتاد. من هنا، فإن ميكانيك الكم لا يتنبأ بأحداث محددة بل بإحتمالات وقوع هذه الاحداث)) [3]، ومحاولة ميكانيكا الكوانتم صياغة قوانين خاصة بالتفكك الاشعاعي تمكننا فيما بعد ان نتحكم في التحولات الذاتية من عنصر الى آخر تخضع هي الأخرى الى اللاحتمية، ((فالمعلوم إنه في كل 1600 سنة يتفكك نصف غرام من الراديوم ويتبقى النصف الاخر، ويمكننا معرفة عدد الذرات التي ستتفكك في نصف الساعة القادمة، ولكننا في نفس الوقت لا نستطيع أن نقول لماذا يقضى على هذه الذرات ذاتها دون

(1) ينظر: معجم المصطلحات العلمية والفنية والتطبيقية، ثانية النافوسي :315.

(2) ينظر: المعجم العلمي المصور : 462؛ المعجم الموحد الشامل للمصطلحات الفنية للهندسة والتكنولوجيا والعلوم، اتحاد المهندسين العرب :9/ 3732.

(3) دين الانسان : 335.

الأخرى))[1] ونحن لا نستطيع صياغة قوانين خاصة تحكم سلوك الذرة الفردي رغم معرفتنا بأن هذه العملية مستمرة الحدوث!

على ان التساؤل الذي يحتل حجماً من الهامش اكبر من غيره، هو السلوك المزدوج للضوء بوصفه موجة وجسيماً في آن معاً[*] وهما حقيقتان تنفي احداهما الأخرى؛ لأن الأثر الطاقي شيء والجسيم شيء آخر، لا بل إن المادة (كتلة يمكن قياسها) تسلك سلوكاً موجياً، ولتفسير هذا التعارض والطبيعة الكمومية للطاقة، يذهب بوهر الى ان الموجات المرافقة للجسيمات هي موجات احتمال، والاحتمال هنا يشير الى أمر في طور الحدوث ولكنه لم يحدث بعد، إنه ميل الشيء الى التحقق، وهذا الميل يمتلك نوعاً من الوجود، رغم عدم بلوغه مرحلة الحادثة المكتملة، وهو ما دفع هايزنبرغ الى تشبيهها بحالة الكمون الارسطية المتوسطة بين الحادثة وفكرة الحادثة نفسها[2].

و((القياس الكمي مبني على اساس الوعي لها، وهي أن اختيار الحالة الممكنة للمنظومة الكمية وجهاز القياس المرفق بها لا يتم إلا عندما تصل المعلومة وعي فكر المراقب))[3] ومن هنا أصبح المراقب مشاركاً في حدوث عمليات الطبيعة، فأما أن يختار رصد سرعة الالكترون أو رصد موضعه، ولو تخيلنا مع هايزنبرغ قدرتنا على تكبير الالكترون مائة بليون مرة بحيث يكون بمقدورنا رؤيته، فإنه ستواجهنا صعوبة ان الشعاع المسلط لرؤيته سيؤثر في الالكترون، ليتحول الانسان من مراقب للحدث الى مشارك في صنعه لانخراطه في الظاهرة التي يرصدها، فوعيه ضروري لتدوين الاستنتاجات العلمية لأنه خالق للمعرفة ومسيطر عليها[4] وهو ما قارب أن تكون هذه النظرية من النظريات

---

(1) تطور العلوم الطبيعية :210.

(*) ان هذه الحقيقة الفيزيائية اثبتها بالتجارب علماء كان لكل واحد منهم دور للوصول الى هذه الحقيقة وهم (بلانك، انشتاين، نيلز بور، دي بروي، شرود يدرنجر) مابين سنة 1900 و 1933. ينظر: نظرة في تطور فلسفة الفيزياء: 59.

(2) ينظر: دين الانسان :350.

(3) نظرة في تطور فلسفة الفيزياء:86.

(4) ينظر: فلسفة العلم :163 – 164؛ الفلسفة والعلم :33 – 34؛ دين الانسان : 335 – 336.

السيكوفيزيائية(*) بإدخالها أثر الملاحظ في تحقيق القانون الفيزيائي، ويمكن عدها من النظريات الستوكاستيكية/ الصدفوية Stochastiqu؛ لأن المقادير الفيزيائية الخاصة بالميكانيك الكمومي، هي متغيرات قلقة ما يعني ان توزيعاً معيناً للاحتمال مقترن بها[1].

فما عادت الحتمية تحكم الظواهر الفيزيائية بمركزيتها المبنية على الحضور في معرفة كل ما نحتاجه عن الظاهرة حتى نصل الى حتمية علمية تتطابق فيه إحداثيات الظاهرة مع المعطيات المرسومة عنها. فبظهور الفيزياء الكوانتيمية أصبحنا عاجزين عن رسم إحداثيات مسبقة عن الظاهرة مع توفر كل المعلومات عنها، إذ اصبح الاحتمال حقيقة مشاركة للنتيجة العلمية، تفكيك ولكن بصبغة علمية، فإدراك التكوين العلمي لهذه الفيزياء سيسهل إدراك آلية إشتغال التفكيك مع الشطح؛ بسبب إن التفكيك يعول على المجهول الذي يتجلى من خلال تسرب المدلول المستمر تحت الدال، فالمعنى غائب من خلال حضور الدال، والشطح تداعٍ مستمر في دلالةٍ مطوية لا تفصح عن نفسها إلا بغرابة تآلفها الذي يُبقي الاحتمال قارا في بنية الدلالة دون لحظة التطابق. ومثلما أصبح وعي المراقب ضروريا لتدوين الاستنتاجات العلمية وخالقا للمعرفة الكوانتيمية، وكذا هو الحال في التفكيك الذي يعتمد على القارىء في الكشف عن الاخ(ت)لاف الكامن في الكتابة، ومشاركا في إنتاج الدلالة التي تبقى مع كل قراءة تحتمل قراءة أخرى، وليس الشطح بعيدا عن وعي الصوفي والأثر الروحي الذي يعتمل فيه لحظة قراءة الشطح الذي يعد ضروريا للوصول الى العالم الذي يتناسب مع عبارات الشطح.

فالفيزياء الكوانتيمية مزلق فكري يسرب الى الأذهان التعالي الذي يتصف فيه التفكيك وهو يتناول الشطح، وإيقاعهما في مقاربة مع العلوم التجريبية لتكون بمثابة مسطحات محايثة لل(التفكيك والشطح)، والانشطار المستمر في بنية التفكيك كأداة، والشطح كعينة، يشتت أي وعي يحاول ان يحتويهما أو أن يعمد الى استقراء آلية عمليهما، وفهم هذه

(*) من الجدير بالذكر اعتراض انشتاين على تدخل الملاحظ في القانون الفيزيائي قائلاً ان الله لايلعب النرد فأجابه نيلز بوهر رائد نظرية كوبنهاجن لاتقل لله ماذا عساه ان يفعل ينظر: الفلسفة والعلم : 34.

(1) ينظر: فلسفة الفيزياء : 130 – 178.

الفيزياء سيسهل كثيرا على القارىء هضم الافرازات الفكرية الناتجة عن هذا التركيب التفكيك/ الشطح، وهو السبب الذي جعلنا نطلق (العبارة الكوانتيمية) للدلالة على الاحتمالية والطبيعة السيكوفيزيائية التي تتصف بها العبارات الناتجة عن تفكيك الشطح، كما إن هذه الفيزياء أظهرت مناهج نقدية تقارب تكوينها العلمي، لان التناقل المعرفي بين العلم والأدب لا يمكن إنكاره، إذ إن المدى المعرفي قريب جداً بين الاحتمالية ومفهوم الاخ(ت)لاف؛ الاحتمالية بإعتمادها على تعيين سرعة الجسيم دون قدرتها على تعيين مكانه، والاخ(ت)لاف في طرح أحد أوجه الدلالة دون قدرته على تثبيت هذا الوجه، فالتأجيل مستمر الحدوث مع كل دلالة، كما ان الكوانتيمية تفكيك حين تعين موقع الجسم(فهي كل شيء)، وهي (لا شيء) حين تعجز عن تحديد سرعته! فضلا عن انها تهدم المركزية ليس الفلسفية فقط؛ بل والعلمية منها أيضا! فلا وجود لحقيقة ثابتة فيها إذ تبقى الاحتمالية بوصفها زحزحة مستمرة للمركز كامنة مع كل نتيجة علمية، والسلوك المزدوج للضوء (موجة وجسيم في آن معاً) وهما حقيقتان تنفي احداهما الأخرى، تقارب مفهوم الفارماكون التفكيكي الذي يمتلك في دلالته (الشيء ونقيضه)، وإضافة لهذا نستطيع القول إن ظهور الملاحظ ومشاركته في صنع النتيجة العلمية كان سبباً لظهور القارىء، والنص يبقى دون قيمة علمية أو وجودية ما لم يشترك القارىء في صياغته((فقد أثارت نظرية أنشتاين في النسبية وحدها الشكوك في الاعتقاد بأن المعرفة الموضوعية لم تكن سوى صرامة وتجميع مستمر للوقائع. وأوضح الفيلسوف (توماس كوهن) ان ما يظهر بوصفه (واقعة) في العلم يعتمد على الاطار المرجعي الذي ينطلق منه المراقب العلمي الى موضوع الفهم)) [1] فالواقعة العلمية سببت انفتاح المخيلة الأدبية بظهور مصطلحات تخاتل في ظهورها المفاهيم العلمية، كالمراقب العلمي الذي يوازي في مفهومه القارىء الأدبي، ومن هنا كان سبب اختيارنا لهذه النظرية التي تقترب من البناء المعرفي للتفكيك فـ((العالم الذي نحيا فيه..في ذاته، لا مركزي ولا محدود. لم يعترف العلماء، أو بعضهم، بأن العالم هو، في مضمونه وكمونه، عالم لا مركزي، وإن اتصالية لا مرئية توحد الأشياء، مهما تكن متفاوتة ومتباينه، الا في الفترة

(1) النظرية الأدبية المعاصرة : 156.

الاخيرة من تطور العلم. وقد دعا أولئك العلماء الى ضرورة فهم العالم بطريقة جديدة تتحدى السمات أو المعالم المركزية أو المحدودة للحقيقة أو الواقع الذي هيمن على الفيزياء منذ نيوتن)) [1] فلم تعد المركزية والحتمية مع فيزياء الكوانتم والتفكيك تحكم عصرنا الحاضر، فالعلاقات التي تحرك ظاهرة علمية ما، لم تعد محكومة بسببية مركزية[*].

غياب الأثر والمرجع اللغوي:

اختفاء النص عن النظرة الأولى، امعان في الخفاء أبداً الذي قد يستغرق حل نسيجه قروناً، ف((لا يكون النص نصاً إن لم يخفِ على النظرة الأولى، وعلى القادم الأول، قانون تأليفه وقاعدة لعبه.. مدخراً باستمرار مفاجأة للتشريح والفيزيولوجيا العائدين لنقد يتوهم السيطرة على لعبه، والهيمنة على جميع خيوطه)) [2].

ويسعى الأثر Trace الى تجاوز الترابط الذي نقيمه بين صورة المعنى اللفظية وهيأته الكتابية[3] فالأثر هو انتزاع الأشياء من محلها بما يمتلكه من حقيقة التغيير المسكونة فيه، دون أن يؤدي ذلك الى اختفاء الأشياء، وأصل العالم يبدو كأثر ((لا يمكن أن نفكر في الأثر المؤسِّس دون أن نفكر في إبقاء الاختلاف داخل بنية إحالة يظهر فيها الاختلاف واضحاً بذاته وبذلك يسمح بحرية التنوع بين المصطلحات المكتملة. إن غياب الاخر هنا والآن، غياب حاضر آخر، متعال آخر هو أصل للعالم)) [4]، لأن الغياب الذي يسكن الأثر لايمكن دفعه الى الحضور بكليته، إذ إن مايتبدى منه لايستنفده، وهو دائماً سبق له ان بدأ، وما من

---

(1) العقل من منظور فيزياء الكوانتم وفلسفة الطبيعة، ندرة اليازجي، المعرفة السورية، س41، ع470، 2002: 29.

(*) من الجدير بالذكر إن الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز في اطروحته للدكتوراه سنة 1968 والتي صدرت في كتاب بعنوان (الاختلاف والتكرار) قد تطرق فيه الى اسلوب جديد في نقد المفاهيم من خلال مقاربته لعلوم كالتاريخ والجغرافيا والاثنولوجيا ومنها (الكوانتم) التي استخدمها ليعبر عن (الأمثول) مفرد (المثل) بما هو نسق من الروابط التي لا يحدد موقعها بين عناصر تفاضلية، ولا يتعلق (الأمثول) بالحلول والقضايا التي تسبق وجوده، ولكن يولّدها بإعطائها فرادة عينية وكلية وحقيقية. ينظر: الاختلاف والتكرار، جيل دولوز، ترجمة- د. وفاء شعبان: 8، 335، 340، 556.

(2) صيدلية افلاطون : 13.

(3) ينظر : معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة : 29.

(4) في علم الكتابة : 125. وينظر: صيدلية افلاطون : 121.

بنية للموجود تفلت من ذلك، فحركة الأثر هي بالضرورة حركة خفيفة، فهي تنتج نفسها بوصفها اخفاءً لذاتها، فنقطة انطلاق الأثر تسعى الى جعل صيرورة العلامة بلا دافع أمراً ممكناً، ومعها كل التعارضات اللاحقة بين الطبيعة وكل ماهو مغاير لها[1]، فهو ((أصل للمعنى عامة، دون أن يكون معنى)) [2]، إذ إن كل الأشياء تمتلك أثراً بائنا عنها رغم إنها صادرة بخصوصية تجعل كلاً منها لا يعني غياب الاخر، بقدر الاشارة اليه، والاعلان عن حضوره فيها في اللحظة التي تكتشف فيها وجودها، فالأثر يمتلك حضوراً ولكنه لايشير اليه؛ بل الى غيره، على إن هذه الغيرية لا تعني انتفاءه بل قدرته على البقاء والتمايز؛ لأن ما يشير اليه يحمل في طياته الأثر، مثلما يحمل هو الاشارة اليه. وهو ما يدفع الى محو المفهوم الميتافيزيقي وهدم بنائية المعنى القائمة على التقابل مع الاخر، فلا يمكن أن يقوم أي مفهوم للاثر مالم يمتلك قابليته على محو ذاته، فالأنا لاتحدد هويتها بانفصالها عن الاخر فقط! بل في قابلية هذا الانفصال على التقابل مع الاخر في بنية واحدة دون أن يعني هذا ثنائية قائمة، بقدر ما يعني ان الأنا وظيفة من وظائف تحديد الاخر وتابعة له (تبعية متبادلة) وليس اصلاً يدور الاخر في مداره، بما يمتلكه الأثر من قابلية تكوينية تمكنه من قيام (الأثر الأصلي) لتبادل اطراف أية ثنائية ضدية، فليس هناك أصل قار في الهوية (الحضور الكامل) دون أن يدرك امكانيته التكوينية القائمة على الاختلاف وهو السبب الذي يدفع (الأثر الاصلي) التأمل في عملية الظهور المرتبطة أبداً بما يبرزه للعيان (الفكر) في ارتباط الأنا بالأخر، والتي الزمته الميتافيزيقيا مكانة الدونية والثانوية، في حين إن المفردة / الكلمة لايمكن أن تكون إلا باختلافها، لأن الاخر يشكل مرجعية متأسس عليها الأنا و(الأثر الاصلي) هو الذي يحدد الهوية الضرورية لكل اسم دون تفاضل للقيمة التي يحملها، لتستحيل مع هذه العملية (ماهية الأثر الاصلي)؛ لأن هذا التساؤل يفضي الى فضاء معرفي لا نستطيع بلوغ حدوده، لقابليته

---

(1) ينظر : في علم الكتابة : 125 – 126 – 127.

(2) معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة : 29.

للانفتاح كلما توهمنا أننا وصلنا لحدوده! ولكن هذا الانعتاق من الحدود يشكل مطلباً معرفياً تتأسس عليه كينونة كل مصطلح وتتحدد به المفردات[1].

والأثر احتمالي في نشأته؛ لأن قيمة الأثر المتعالي تتجلى في أن يجعلنا نشعر بضرورته، قبل ان يعمد الى محو ذاته بذاته، ويجب أن يخضع مفهوم (الأثر الاصلي) لنفس آلية الضرورة هذه، ولايبعد قولنا عنه انه متناقض وليس مقبول الحقيقة إذ ما تمت معاينته وفق مبدأ الهوية، لأن الأثر لا يمحو الاصل! جواباً لتساؤل مشروع في ان التضايف بين (الأثر والاصل) يدعو الى محو احدهما للاخر؟ إذ إن الأصل أياً كان لايستطيع الأثر محوه؛ بل انه يشير اليه دائماً ! متجاوزين بذلك امبريقية الأثر القائمة على وجود الأصل، ليصبح الأثر اصلاً[2] (الأثر الاصلي) في تضايف دائم لدى معاينة الفكر له ولدى استقلال (إستقلال مزيف) هذا التضايف.

ليس الأثر حضوراً ولكنه ظل حضور، يتصدع ويلتئم دون مكان محدد، ودون امكانية قياسه بمستقبل ماضٍ لما كان حاضراً، ولا يبعد أن يكون هذا تصوراً جديداً للزمان بعيداً عن منطق الهوية، فالحضور يتألف من غيابين؛ غياب ماضٍ وبدونه لم يكن شيء له حضور، ومستقبل يؤلف الجزء الاخر من الحاضر الذي لم يحضر بعد وبدونه ليس ثمة كلام عن حاضر، كما إن الحياة سبقت قدومها دوماً من طرف اخصاء ينتج محاكاة بدون نموذج اصلي[3] إن الأثر المتعالي المتصور في أثر ذهني يبقى عالقاً في هذا الأثر؛ لأن ما أودعه من قوة بقاء تجعل وجوده يشير اليه دائماشاً، وهي الحالة نفسها إذا ما دوّن هذا الأثر، لأن الأثر المدون يتحول الى (الأثر الاصلي) مع إدراكه بواقع زيفه مع كل مرحلة يمر بها وهو ما ينعكس على النص الذي يشير وفق مفهوم الأثر الى ازدواج النص مابين نص قائم مقروء، ونص باطن كامن، دون أن يعني احدهما غياب الاخر، أو أن يقوم مقامه أو يقصر دلالته، فلكل منهما انزياحه وكينونته ((إن حضور الحركة قابل للإدراك بمقدار ما تكون كل لحظة قد

---

(1) ينظر : دليل الناقد الأدبي :58 – 59 – 60.

(2) ينظر: صور دريدا : 32 – 33.

(3) ينظر : مدخل الى فلسفة جاك دريدا :88 – 89.

تم تحديدها بآثار الماضي والمستقبل بمعنى آخر، تكون الحركة حاضرة عندما لا تكون هذه شيئاً محدداً ولكنها نتاج العلاقات بين الماضي والحاضر)) [1]، وعملية تدوين النص تتم وفق أثار فكرية وجمالية تخضع للقصدية المسبقة تسعى لتدوين المعرفي / الجمالي، في العياني / الكتابي، والعمل على خلق المطابقة ما بين الحيزين برغم استحالة هذا العمل في الشعري، إذ إن تسرب الدلالات يبقى قائماً ما بين المفردات لاختلاف اثارهما من حين الى حين.

يخضع النص الكتابي لاثار مسبقة قائمة على وعي يتقصد ترسيم هذه الفكرة في حدود مكانية وزمانية / النص المكتوب، في دور متسلسل من الاثار حتى تتشكل ماهيتها في الإذهان على شكل معانٍ معتمدة بذلك على اثرها الأول، الذي انبثقت منه، إذ تبقى الاثار تعتمل مع أثرها الأول طوراً بالايجاب فتنمو حيناً ماهية الأثر، وطوراً بالسلب مزيلة عنه ما يوهم إنه منه أو يتعارض معه حتى يكتمل الأثر الموجب للمعنى والذي يقيده اللفظ، ويقوم المعجم بوصفه مدونة احصائية معرفية بتوثيق الفاظ هذه الاثار للحفاظ عليها ومعرفة اصولها، ورصد ما تفرع منها في سبيل الكشف عن أعيان الألفاظ في اصل اثرها، والوصول الى ماهيتها التي تحدد بموجبها اللفظ، ورفع اللبس عما اشكل فيه من الاثار الأخرى، ولأجل هذا يمثل المعجم البعد المعرفي للأمة في اصوله الأولى، لأنه يحتوي على الفاظ الاثار التي تداولتها، وقيدت بها الاعيان التي تعاملت معها أو فكرت بها[*] فالكتابة التي يدونها المعجم هي الصور النهائية لأعيان الموجودات، فإذا ماوجدت الأعيان وتم الشعور بها كانت لها صور في الأذهان التي تحولها الى معان يتم التعبير عنها بالألفاظ التي تدون بالكتابة[2] والألفاظ هي سبيل الوصول الى إدراك المعاني، وإذا ماتم حصر الألفاظ فإن المعاني ممتدة الى غير نهاية((إن حكم المعاني خلاف حكم الألفاظ؛ لأن المعاني مبسوطة الى غير غاية، وممتدّة الى

---

(1) التفكيكية ارادة الاختلاف وسلطة العقل : 93.

(*) وهذا مايفسر وضع الاشوريين معاجمهم خوفاً على لغتهم من الضياع حين تركوا نظام الكتابة الرمزية القديمة، مستغنين بذلك بنظام الاشارات المقطعية أو الالفبائية ذات القيم الصوتية. ولم يكونوا هم وحدهم من وضع المعجم فقد وضع الصينيون واليونان والهنود معاجم خاصة بلغاتهم.ينظر : الراموز على الصحاح، محمد بن السيد حسن، تحقيق- د. محمد علي عبد الكريم الرديني : 4.

(2) ينظر: الاشارات والتنبيهات، ابن سينا، تحقيق- د. سليمان دنيا :180.

غير نهاية)) [1]؛ ((لأن مستملى المعنى عقل، والعقل إلهيّ؛ ومادة اللفظ طينيّة، وكل طيني متهافت)) [2] ومن هنا وجدت ضرورة تدوين الألفاظ ليس للحفاظ عليها وحسب بل لحفظ المعاني التي تشير اليها، فغياب مفردة ما من المعجم يعني غياب شكل من أشكال المعرفة التي تدل عليها المفردة.

ولدى مطالعتنا كتب المعاجم للفظ (شطح) لم نجد لها أثراً في لغة العرب، فقد أورد الزبيدي في معجمه (تاج العروس) أن مفردة (الشطح) من الألفاظ التي لم يتعرض لها ائمة اللغة وما ورد من أن الشطح هو ال ((زَجْرُ للعَريضِ من أولاد الَمعزِ))[3] لايكاد يشير ولو من طرف بعيد الى معنى الشطح، وهذا ليس بغريب لأنه من المعاني التي كانت اثارها غائبة عن العرب مما أدى الى عدم ورود اللفظة في إذهانها وبالتالي لم يوضع له لفظ يشير إليه.

إذ إن الغياب المعجمي يؤشر غياباً معرفياً لم تتداوله العرب في أعيان محسوساتها ولا في المعقولات، لأنه من الأعيان الناشئة بعد ظهور الدين الاسلامي، ما يضعنا أمام غياب مؤجل للاثر؛ لأن غياب عين المسمى أعدم المعاني من الإذهان، وجعل التأجيل مفتوحاً نحو لا نهائية المعنى؛ لأن غياب ذاكرة المفردة عن المعجم أفرز غياب الاتفاق حولها؛ لأن حدوث عين الشيء ينعكس معناه في النفس حسب هيأتها واستعدادها، ولهذا كانت ((الطرق الى الله بعدد السالكين اليه)) [4].

فالشطح ((هو الذي يحتمل معنيين: احدهما حسن محمود والاخر قبح مذموم))[5] ((والشطح كلام ينفر عنه اللسان وتستكرهه الأذان مقرون بالدعوى يثقل على المعرض

---

(1) البيان والتبيين، الجاحظ، تحقيق- فوزي عطوي : 1 / 55.

(2) كتاب الامتاع والمؤانسة، أبو حيان التوحيدي، تحقيق- احمد أمين- واحمد الزين: 1 / 115.

(3) تاج العروس، الزبيدي، تحقيق- علي هلالي : 6/ 507. وينظر : لسان العرب : 2 / 498. يتميز تاج العروس عن بقية المعاجم، بغزارة انتاجه،إذ لم يجتمع في معجم من معاجم اللغة ما اجتمع فيه من المصادر، إذ اشتمل التاج على مائة وعشرين الف مادة، في حين ان صحاح الجوهري اشتمل على اربعين الف مادة، وان القاموس المحيط اشتمل على ستين الف مادة، وان لسان العرب اشتمل على ثمانين الف مادة، وبهذا يعد معجم الزبيدي اكبر معجم عربي جمع بين اللغة والمعارف. ينظر : المعجمية العربية، ابحاث الندوة التي عقدها المجمع العلمي العراقي : 239 – 246 – 252.

(4) التصوف الثورة الروحية في الاسلام : 132.

(5) الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، عبد القاهر البغدادي : 1 / 247.

اسماعه ولايرتضيه أهل التحقيق من قائله.. الشطح كلام يشم منه رائحة الرعونة وإن كان حقاً لكن يعارض ظاهره ظاهر العلم والفاحش منه هو إلذي ظهر منافاته للعلم وخرج عن حد المعروف واكثره يكون من سكر الحال وغلبة سلطان الحقيقة)) [1] و((الشطح عند أهل الحقيقة كلام يعبر عنه اللسان مقرون بالدعوى ولايرتضيه اهل الطريق من قائله وان كان محقاً)) [2] و((الشطح بالقول البعد عن القول السديد)) [3] و((الشطح.. من زلات المحققين بأنه دعوى حق يفصح بها العارف لكن من غير إذن إلهي)) [4] و((الشطح وهو أن يتكلم بكلام يحتمل معنين أحدهما مذموم والاخر محمود)) [5] و((ما أحدثه بعض المتصوفة ممن تركوا فلاحتهم وأتوا بكلمات غير مفهومة يسمونها الشطح)) [6]، فالاعراض والرفض الذي تتضمنه هذه النصوص، والنصوص التي تتضامن معها، مبنية على المعاينة التي تلتزم بحضور النص دون التفات الى اثارها التي تبدت منها، فلا مرجعية لغوية تلزم المعاين للنص أن يتقيد بها ولا حال تنتصب فيه تجعله يعاين في وقت واحد، الأثر الذي غيبه المرجع اللغوي ودلالاته ولا الحال الذي تلبسه لحظة الذهاب، فلا يمكن استنطاق نصوص الشطح وقراءتها دون معرفة الأثر الصوفي.

(1) دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، القاضي نكري، تحقيق- حسن هاني فحص : 2 / 155.

(2) التوقيف على مهمات التعريفات، المناوي، تحقيق- د.محمد رضوان الداية : 429.

(3) معجم لغة الفقهاء، د. محمد قلعجي،د.حامد صادق : 262.

(4) التعريفات، الجرجاني، تحقيق- ابراهيم الأبياري :167.

(5) التبصير في الدين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، طاهر بن محمد الاسفراييني، تحقيق- يوسف الحوت : 1 / 132.

(6) فيض القدير شرح الجامع الصغير من احاديث البشير، محمد عبد الرؤوف المناوي، ضبط وتصحيح - احمد عبد السلام : 5 / 546. وينظر : تلبيس ابليس، ابن الجوزي : 341؛ مصرع التصوف، البقاعي، تحقيق- عبد الرحمن الوكيل : 189؛ مناهل العرفان في علوم القرآن، الزرقاني : 2 / 89 – 92.

الأثر الصوفي

لايشير النص الصوفي الى معنى يمكننا من حيازته الى مرجعية دلالية تتسم بهيراريكية بنائية نستطيع وفقها الوصول الى المعنى، قدر اشارته الى سيرورة دائمة من المعاني تكون اللغة في علاقة محاكاة دائمة للمعنى دون الوصول الى معنى؛ لأن غاية النص الصوفي هي وصف تجليات قائمة في عالم الشهادة، ليس للعبارة فيها من حظ سوى دفع القارئ الى التخلص منها بعد توريطه الوقوع فيها ف ((الاشارة من المشير شرك في الاشارة، وأبعد الخلق من الله اكثرهم اشارة اليه)) (1) ما يعني إن التواصل مع النص لاتتم إلا عبر مشاهدة قائمة على امبريقية ذوقية قادرة على التراسل مع سيرورة المعاني في كل تحولاتها، لتكن هذه الصيرورة هي المعنى الذي ينشده النص ((بك ادل عليك، ومنك اصل اليك، وما أطيب وقعات الالهام منك على خطرات القلوب، وما أحلى المشي اليك بالاوهام في طرقات الغيوب، اللهم ما أحسن ما لايمكن للخلق كشفه، ولا بالألسنة وصفه من حيث لاتدركه العقول))(2).

فالعبارات آثار للأحوال واشارات للأسرار وكمال العبارة في اخفاء الغيب لا كشفه، ولكن هذه الاثار غائبة رسوم أحوالها (الشطح) من ذاكرة المعجم، فكيف يستدل على الأثر إذ كان لكل سالك هيأته واستعداده الذي يدفعه الى الارتفاع عن التصور الذهني الى فضاء مشحون بالأمتلاء الروحي، فإن هذا الغياب (الشطح) أحدث تبايناً في معالجة (الشطح) من قبل العلماء، والاعتراض لمن لم يدرك خطرات القلوب ووقعات الالهام مبرر؛ لأن غياب الأثر (الشطح) في الأذهان وعدم ظهور اللفظ الذي يقيد المعنى في الذهن هو الذي دفع الى بروز هذا الاعتراض في المدونة الاسلامية، إذا تمت معاينة هذا المفهوم (الشطح) مع غياب لتاريخية هذه اللفظة ودون مرجعية معجمية تعمل على ضبط آلية التعامل مع ما طرأ على هذه اللفظة من زيادة أو حذف. وعند هيدغر تاريخ معنى كلمة، هو تاريخ الوجود والاشتقاق يعني في العادة معرفة مختلف المعاني التي مرت بها الكلمة على

---

(1) أبو يزيد البسطامي - المجموعة الصوفية الكاملة : 52.

(2) المصدر نفسه : 59.

توالي الازمنة، والكشف الذي تمثله المعاني هو كشف للوجود ولمعانيه، وغياب المفردة هو غياب لهذا العالم، فاللغة هي الحادث الذي يتصرف في اللامكان إلا على وجود الانسان، ومن هنا كان غياب المفردة أمراً معرفيا يرتبط غيابها بغياب تاريخ الوجود[1] وغياب تاريخ الكلمة وحدوث نسيانها ابقى اكتشاف الوجود مؤجلاً قريباً الى العدم، حتى إذا ما ظهرت الكلمة (الشطح) بدأ وجوداً جديداً معها، ولكنه ساق معه تبعات غيابه، فكان هذا الهجوم على هذه الكلمة وما تشير اليه نابعاً من غياب الأثر الذي يبدأ مع انكشافه وجود الانسان نفسه، فالانكشاف الناقص والمنكفيء بالغياب جعل الذات المعاينة لهذه الكلمة تحت وطأة وجود يستعصي عليه الانكشاف الكامل، ما دفع الغياب الى قوة الحضور حفاظاً على الذات من الوقوع في وجود ناقص يفتح وربما انفتح لبعض هؤلاء المتحاملين على الشطح وجوداً ولكنه يحمل قراءات خاطئة بدت صحيحة لهم؛ لأنها في الظاهر تتناسب مع ما انكشف لهم ((انما يخرج الكلام مني على حسب وقتي، ويأخذه كل انسان على حسب مايقوله، ثم ينسبه اليه))[2] و((الوقت ما أنت فيه إن كنت بالدنيا فوقتك الدنيا وإن كنت بالعقبى فوقتك العقبى وإن كنت بالسرور فوقتك السرور... ويقولون: الصوفي ابن وقته.. وفلان بحكم الوقت اي انه مستسلم لما يبدو له من الغيب من غير إختيار له))[3]. فلا تتحصل معرفة (الأثر) دون التوافق مع (الوقت) فإذا اختلف (الوقت) اختلف (الأثر) وبان عن النص، وإذا علمنا إن الأثر يختلف من حين الى اخر، فاحدى مراحله تعتمد على ما يتركه في القارئ من (اثر) بعد أن كان سابقاً على النص ومتضمناً فيه ((فإذا ما جاء النص وتلبس بالأثر صار تلمس هذا الأثر هدفاً للقارىء والناقد، وبذا يأتي الأثر بعد النص ومن خلاله ومن قبله))[4] فلكل قراءة اثرها الذي غالباً ما يختلف من قراءة الى اخرى ما يعني انها لاتمتلك (اثراً) قاراً، إذن كيف تعاملت بنية تستلزم قبل الدخول في قراءتها نضالا روحيا يحرر ذات القارئ من تضليل الظاهر المرئي للدخول في الباطن المغيب حتى يكون مؤهلاً لقراءة النص الصوفي.

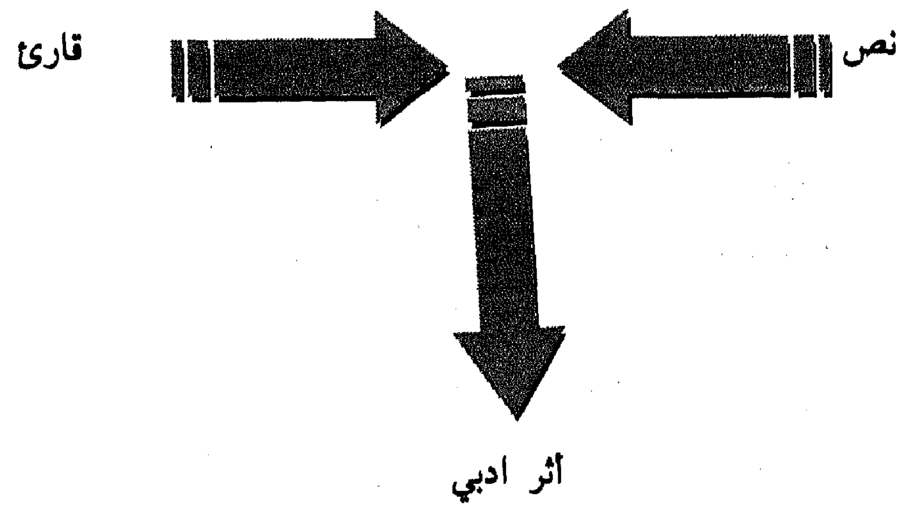
---

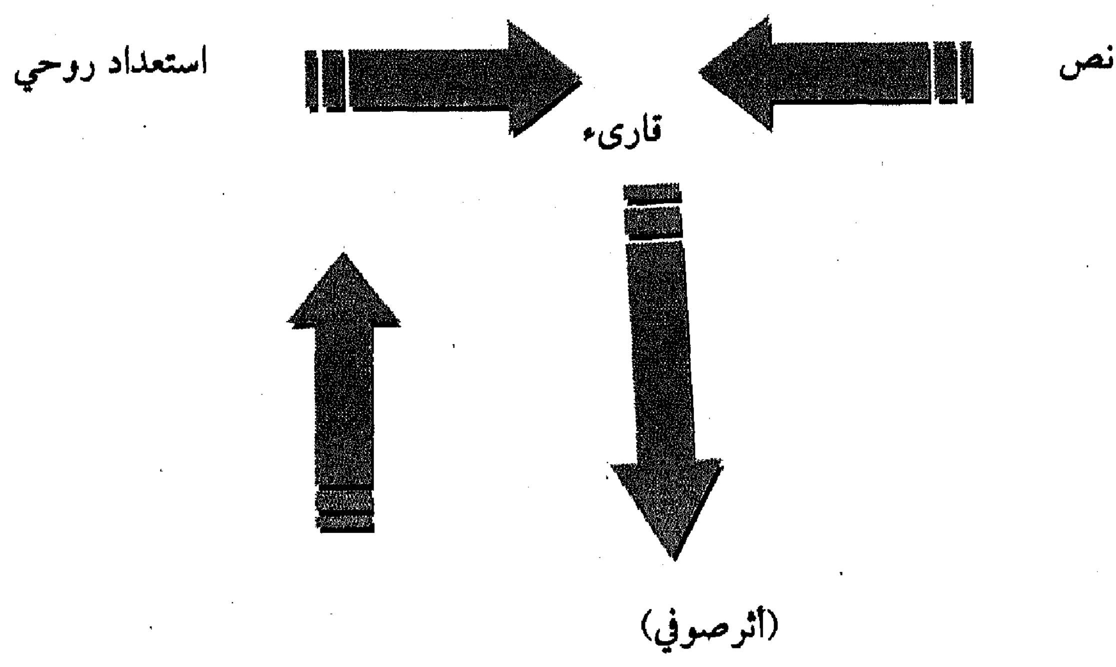
(1) ينظر : الموسوعة الفلسفية، عبد الرحمن بدوي : 3/ 262.

(2) أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة : 47.

(3) الرسالة القشيرية، 117. وينظر : فصوص الحكم، ابن عربي، تعليق- د.أبو العلا عفيفي : 2/ 21 – 2/ 239.

(4) الخطيئة والتكفير : 54.


نص
قارئ
أثر ادبي

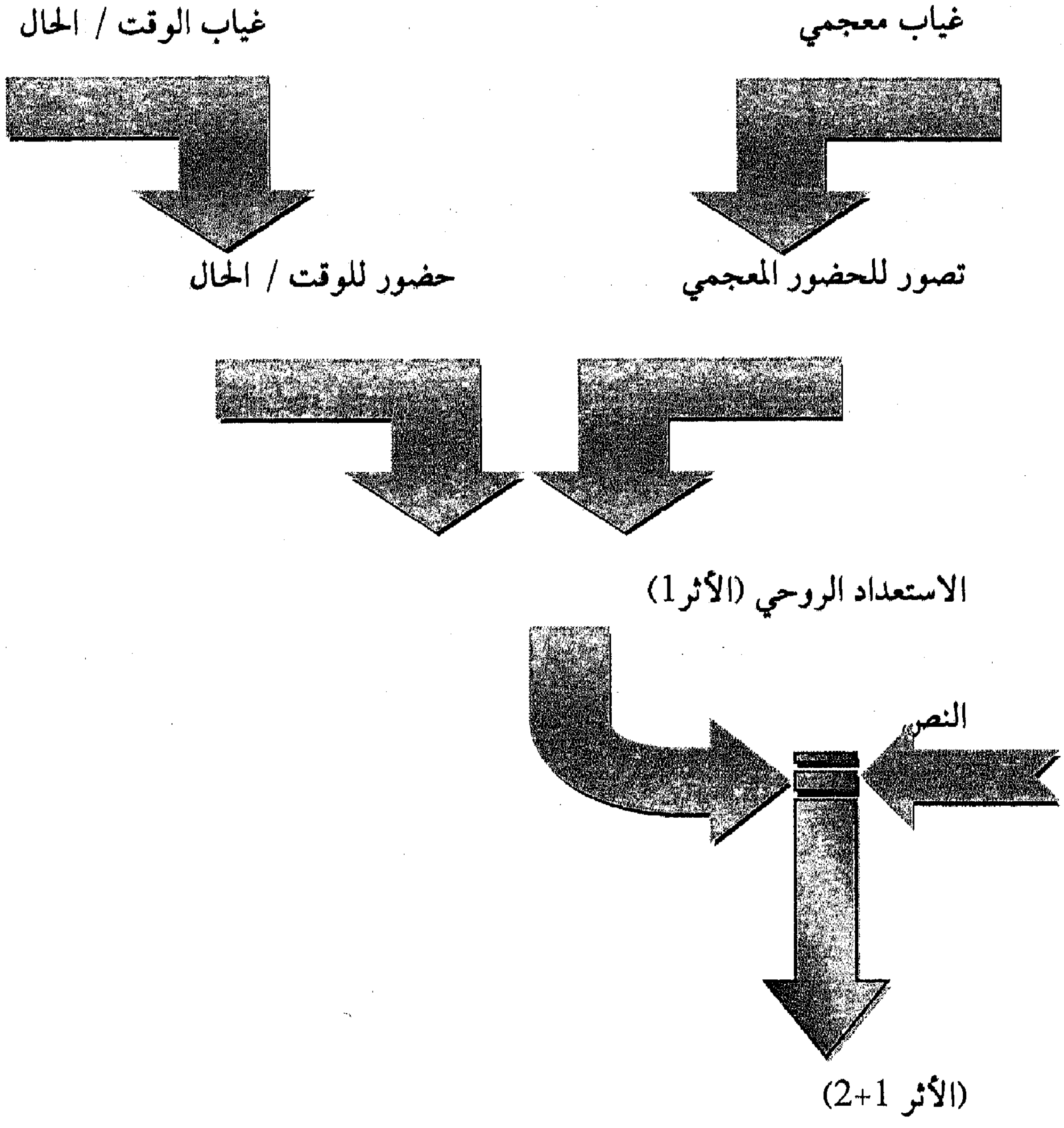

نص
استعداد روحي
قارىء
(أثرصوفي)

فالأثر الصوفي سابق على قراءة النص، ولا بد أن تنشط الروح وترفع جاهزيتها الى مستوى يؤهلها لان تتعامل مع النص، فيما (الأثر) التفكيكيي يكون نتيجة التقاء القارئ بالنص! من هنا تتسع قاعدة البيانات المعرفية للأثر وهو مراعاة وقت المتصوف ومعرفة حاله ومحاولة الوصول الى هذا الحال أو معرفة أوصافه، ولكل متصوف أحوال خاصة به، ومن هنا تتأتى صعوبة قراءة النص الصوفي؛ لأنه لايخضع الى آليات القراءة، بقدر خضوعه لمنظومة معرفية (روحية) تشكل فيه أحوال الروح ودرجة حالها شرطاً ضرورياً إذا ما اريد الدخول الى عالم النص الصوفي، وهي تلزم الاخر / القارئ بتلبس حالات روحية (اثار) قبل شروعه بالقراءة، ولما كان (الأثر) غائباً (الغياب المعجمي)، فإن ذلك زاد من إيغال الأثر في صعوبة تنبئه، حتى على مستوى الحدس إذ لابد أن يكون هناك نشاط روحي يستطيع ان يرقى بالغياب المعجمي للغة، فاللغة وكما يذهب هردر هي القالب التي تشكل الفكر وترسم العمق المعرفي في نظرة الانسان والكون والفاظ كل أمة تعكس اتساع تجاربها ومعارفها، كما إن اللغة نتاج التفكير، فإن التفكير نتاج اللغة[1].

فاللغة / المفردة عندما تظهر على الوجود لا تكون بريئة أو نقية إذ تحمل معها نقيضها ومرادفها وقابليتها على الاشتقاق وهو مايدفع الفكر الى الارتداد في مستوى معرفي آخر يشكل ميداناً لتوالد افكار أخرى تبحث لها عن كلمات جديدة تناسبها دون ان تفقد هذه الكلمات الجديدة خاصيتها وجاهزيتها للاشتقاق ثانية!، والنشاط الروحي حتى يكون مؤهلاً لتلقي النص الصوفي (الشطح) يجب عليه أن يتوافر على تصور قادر على ملء الغياب المعجمي وزجه في الوقت / الحال الذي يراه مناسباً لقراءة (الشطح)، وبفقدان أحد هذين العنصرين ستكون القراءة مغلوطة!

---

(1) ينظر : تكوين العقل العربي، الجابري : 76 – 77.


غياب معجمي
غياب الوقت / الحال
تصور للحضور المعجمي
حضور للوقت / الحال
الاستعداد الروحي (الأثر1)
النص
(الأثر 1+2)

لنستطيع القول إن التفاوت الذي وقعت فيه النصوص التي قرأت (الشطح الصوفي) كانت فاقدةً إما لأحد شروط الاستعداد الروحي أو لكلا الشرطين، تبعاً للتصور المعجمي الذي يسعى الى تكوين ذاكرة معرفية لكلمة الشطح، واستحضار هذه الذاكرة في حال يؤهلها للتعامل مع حال النص.

ونستطيع القول إن الأثر الصوفي يمتلك وعياً يتقدم على الأثر التفكيكي، لا بل نستطيع القول إن ما سعى اليه دريدا من تفكيك للميتافيزيقيا بما تمتلكه من تراتبية عنيفة أقامتها داخل الفكر هو المسعى نفسه الذي سعى اليه الأثر الصوفي فيما يخص نص – قارئ إذ اصبحت التراتبية الجديدة، قارئ – نص.وهو مايبرر قلة الدراسات التي تناولت (الشطح الصوفي) إذ إن الذاكرة الاسلامية تتوافر على نصوص لابأس بها من حيث الكم، فيما نرى قصوراً واضحاً في التعامل معها من قبل النقاد والدارسين المسلمين، فقلب التراتبية يعني امتلاك وعي ينظر الى الإبرة ويفكر بها دون التفكير بالألم الذي أحدثته، وعي يتعالى على المدونة الثابتة المقدسة، لا لأجل أن يتجاوزها أو أن ينتقص منها بقدر ما يرجع تأثيرها وسلطتها ليخدمها ولكن بطريقة الكشف عن مناطق مُضَللة ومظللة فيها يعي(الشريعة) السالك فيها خطورتها وحدة طريقها مع وعيه بما تحويه من قيمة ذوقية وجمالية روحية تدفع متذوقها الى تكرار المحاولة دون النظر الى عواقب الزلل، فهي لا تكشف عن هذه المناطق إلا من اهلته روحه وارتفع به حاله وهو ماحدد قلة أو ندرة طالبيها.

الشطح وتكرارية الاصطلاح:

ورد الشطح في أقدم مرجع صوفي(*) بأنه ((عبارة مستغربة في وصف وجد فاض بقوته، وهاج بشدة غليانه وغلبته.. فكذلك المريد الواجد؛ إذا قوى وجده، ولم يطق حمل ما يرد على قلبه من سطوة أنوار حقائقه، سطع ذلك على لسانه، فيترجم عنها بعبارة مستغربة مشكلة على فهوم سامعيها؛ إلا من كان من أهلها، ويكون متبحراً في علمها، فسمي ذلك على لسان أهل الاصطلاح: شطحاً)) [1] فيما قسم الإمام الغزالي(*) الشطح على ((صنفين من الكلام.. احدهما الدعاوى العريضة في العشق مع الله تعالى والوصال المغني عن الأعمال الظاهرة حتى ينتهي قوم الى دعوى الاتحاد وارتفاع الحجاب والمشاهدة بالرؤية والمشافهة بالخطاب – الوصف الثاني من الشطح كلمات غير مفهومة لها ظواهر رائعة وفيها عبارات هائلة وليس وراءها طائل إما ان تكون غير مفهومة عند قائلها بل يصورها عن خبط في عقله وتشويش في خياله لقلة احاطته بمعنى كلام قرع سمعه..وأما ان تكون مفهومة له ولكنه لايقدر على تفهيمها وايرادها بعبارة تدل على ضميره)) [2].

وأما محيي الدين بن عربي(*) فذهب الى ان ((الشطح كلمة دعوى بحق تفصح عن مرتبته التي أعطاه الله من المكانة عنده أفصح بها عن غير أمر إلهي لكن على طريق الفخر)) [3] والشطح ((عبارة عن كلمة عليها رائحة رعونة ودعوى وهي نادرة أن توجد من

(*) يعد كتاب (اللمع) من اكبر المراجع الصوفية واقدمها، واوثقها واغزرها، ومن مادته اقتبس كل من الف وأرخ في التصوف، قام بتأليفه أبو نصر عبد الله بن علي السراج الطوسي، الملقب بطاووس الفقراء، توفي سنة 378هـ. ينظر : اللمع :10 – 12؛ نفحات الانس : 1/ 408-409.

(1) اللمع : 453 – 454.

(*) الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، حجة الاسلام، فيلسوف، متصوف، له نحو مئتي مصنف، توفي سنة505هـ في خراسان. نفحات الانس :2/ 516 -520.وينظر: الاعلام: 7/ 22.

(2) احياء علوم الدين : 1 / 32.

(*) محيي الدين محمد بن علي بن محمد بن عربي الملقب بالشيخ الأكبر فيلسوف من أئمة المتكلمين في كل علم، له نحو أربعمائة كتاب، توفي في دمشق ودفن بظاهرها في سفح جبل قاسيون سنة 638هـ. نفحات الانس : 2/ 726-737. وينظر: الاعلام : 6/ 281.

(3)

المحققين)) فيما عرف المقري[*] ((الشطح كناية – والكرامة عناية – والاعتراض جناية، فإياك ولك فإن عرفت فاتبع، وإن جهلت فسلم)) [1] أما بديع الزمان النورسي فرأى إن سقوط العبد من مقام الشكر الى مقام الفخر يوقعه في الشطح وتدفعه الى إصدار دعاوى اكبر من حده واعظم من طوقه[2].

ولم يبتعد دارسو التصوف عن معاني هذه التعريفات، فالدكتور عبد الرحمن بدوي يعد الشطح تعبيراً عما تشعر به النفس حين تصبح لأول مرة في حضرة الالوهية المدفوع بوجد عنيف لا يستطيع المتصوف كتمانه، فيتحدث عن لسان الحق فينتقل الخطاب من صيغة المخاطب الى صيغة المتكلم، فيرى المتصوف كأنه قد أصبح والحق شيئا واحداً، ويكون مقام الصمت به أولى من البوح، لأن غاية البوح تنتفي في حالة الوصول، إلا أن شدة الوجد ترغمه على إذاعة مايراه، بكلمات تمتلك حقيقة وقتها بلمحات قدسية، وعناصر الشطح عنده هي:

أولاً: شدة الوجد.

ثانياً: أن تكون التجربة تجربة اتحاد.

ثالثاً: أن يكون الصوفي في حال سكر.

رابعاً: أن يسمع في داخله هاتفاً الهياً يدعوه الى الاتحاد.

خامساً: أن تتم هذه الافعال والصوفي في حالٍ من عدم الشعور[3]. أما الدكتور علي شلق فذهب الى ان الشطح ((حالة من غلبة الوجد، ونفذ في قلبه لطف الله بغتةً، أو هبت عليه ريح الحبيب ففتحت جوانب نفسه، فسكر بنسائم فردوسية عذبة، خفق لها كيانه))[4]، فيما كان حسن الشرقاوي ينظر الى الشطح على انه حال محكوم بوقت لا ينبغي لمن لايملك

(*) احمد بن محمد بن احمد المقري، الحافظ، المؤرخ، الاديب، توفي في القاهرة، 1041هـ.الاعلام :1/ :273.

(1) نفح الطيب من غصن الاندلس الرطيب، المقري، تحقيق-إحسان عباس:5/ 333.

(2) ينظر : أنوار الحقيقة : سعيد النورسي : 55.

(3) ينظر : شطحات الصوفية، د.عبد الحمن بدوي :10 – 11.

(4) العقل الصوفي في الاسلام، د. علي شلق : 63.

معرفة بالأحوال أن يتكلم فيه أو عنه ولا ((أن نحكم عليه إلا بعد أن تكون حالنا مثل حاله، فليس من ذاق كمن لم يذق)) [1].

يتشكل الشطح عند المتصوفة والدارسين للتصوف الذين تناولتهم الدراسة من تكرارية لتعريف الشطح عند سراج الدين الطوسي وهو ماسنتتبعه في تعريفات الصوفية والتي ستعطي تصورا يكفي لأن يتم إسقاطه على تعريفات الدارسين، فقد بقى تكرار هذا التعريف يتفاعل مع سلسلة المفاهيم التي جاءت بعده، بالرغم من سعي كل تعريف لان يملأ فراغاً أو نقصاً نشأ عن غياب عما يأتي لإكماله أو سد غيابه وفي تلك اللحظة (لحظة تدوين كل تعريف من قبل المتصوف أو الناس) تكون الاضافة المعرفية هي تكرار للوحدة الغائبة كما تكون هي وحدة مغايرة ومختلفة عما تنوب عنه مع سعي كل اضافة الى إحداث تغيير في كل ما جاء لتحل محله، فالبنية المحتملة التي تسمح بقابلية التكرار كانت موجودة في تعريف الطوسي، ولو لم يكن التعريف مشروخاً، كأن يكون كامل الحضور[*] لما أمكن وقوع التكرار ((فإن التكرار يصبح ممكناً فقط إذا كانت هنالك وحدة من شأنها أن تكون في آن مشابهة ومختلفة حتى تحتل مكان وحدة أخرى وأن تملأ فراغاً أو نقصاً نشأ نتيجة غيابها عما تأتي لإكماله أو سد غيابه)) [2]، وهو غياب أساس وجوهري نشهده في تعريف الطوسي، خصوصاً باتكائه على:

- العبارة المستغربة.
- المشكِلة على الفهم.
- الوجد الفائض.
- شدة غليان وغلبة الوجد.

---

(1) معجم الفاظ الصوفية :184.

(*) يمكن عد التعريفات الرياضية من التعريفات كاملة الحضور.

(2) دليل الناقد الأدبي : 67 – 68.

فإمكانية إعادة الانتاج والصياغة مع ما يضاف اليها مسكونة في تعريف الطوسي. فالتكرارية هي إعادة انتاج للوحدات المتشابهة على قاعدة محور واحد[1] ((وتتلاحم التكرارية مع الأثر كقوى خفية للنص. وما التكرارية الا حتمية تلقائية تحدث كالجادة ترسمها أقدام المارة في الصحراء)) [2]، وكأنها حتمية تلقائية لابد أن ترتسم في تشكيل أي نص اعتماداً على الهوية والمثالية وإدراك علامات المشابهة بين هوية وأخرى ((إن التكرار يعتمد على إدراك علامات المشابهة بين الهوية وآخرها، لكن هذه العلامات نفسها تعتمد في هويتها على قابليتها للاستنساخ والتكرار)) [3].

فالشطح يمتلك قابليته على التكرار التي هي سمة بارزة للحقيقة، ويتأتى هذا من أنها ممكنة التصور أو الحدوث باختلاف الملاحظ/ المعاين لها، والذي يصبح مشاركا في ترسيم الحدود الفكرية للشطح لدى معاينته. وهو السبب نفسه الذي يطبعها بالتغيير والازاحة، فالإمكانية التي يمتلكها تعريف الطوسي للشطح مضاعفة، وهي مضاعفة ذاتية تمتلك امكانية التحول دون أن تكون هناك مزية احتمال على احتمال آخر، إذ إن كل المضاعفات تمتلك في بنيتها إحتمالية التكرار؛ لأن العبارات التي يستند اليها في تأثيث محموله المعرفي (التعريف) عبارات مستغربة وغير مفهومة وبالتالي لا يمكن إدراك بنية معرفية قارة تشير بوضوح محدد الى ما تحمله من معانٍ، ومن هنا كان احتمال التكرار كامناً في تعريف الشطح؛ لأن علاقة اللغة بالوجود[*] قد داخلها التغيير، فالوجود الذي أفرز اللغة في معطياتها المعرفية قد تم تجاوزه فلم تعد اللغة حاملة للمعرفة التي انبنت عليها الصيغة التعاقدية مابين اللغة والوجود، وعلى هذا الأساس كانت لغة الشطح مستغربة وكلمات غير مفهومة للصدمة العنيفة التي يوجهها الوجود المستجد في أحوال الصوفي للغة وهو مايخلق نوعاً من الحيرة التي يجد

---

(1) ينظر : معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش :188.

(2) الخطيئة والتكفير، عبد الله الغذامي : 56.

(3) دليل الناقد الأدبي :69.

(*) للمزيد من الاطلاع على هذه العلاقة بين اللغة والوجود، ينظر : نداء الحقيقة، مارتن هيدغر، ترجمة- عبد الغفار مكاوي : 206؛ المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة :707؛ اللغة والخطاب، عمر أوكان : 11؛ اشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدغر، ابراهيم احمد : 86 – 87.

الصوفي نفسه مضطراً الى اختيار وتناول مفردات الوجود الانساني في صيغها المتعارف عليه وزج هذه المفردات في الوجود المعيش من قبل الصوفي.

وهو مايفسر سبب اهتمام الصوفية بالحيرة، لا على انها التردد في الاختيار بين شيئين؛ بل بوصفها تمثل الكمال الذي ينفرد به سبحانه وتعالى، والحيرة عند المتقدمين من الصوفية علم، وهي منتهى الوصول من الطرق[1].

((والحيرة بديهة ترِد على قلوب العارفين عند تأملهم وحضورهم وتفكرهم)) [2] بعد تخليهم عن يأس الوصول وتمسكهم بسعي الحصول، ولدخولهم الوجود الذي الزمهم التكلم بهذه اللغة التي أصبحت تعبيراً عنه، فالحيرة علامة الصدق في التجربة، ومن تلونت أحواله وتغيرت تجليات مقاماته وقع في الحيرة وادرك عجزه عن الوقوف في حال أو التمكن من مقام ووقع في التكرار الذي يسعى الى التخلص من التجليات المتشابهة نحو تجليات تتسع للانفتاح الروحي الذي بدأ يملأ الصوفي مع معرفته إن التجليات الجديدة تحمل معها أنواراً من التجليات السابقة ((وقد سئل بعضهم عن المعرفة ماهي؟ فقال: التحير ثم الاتصال ثم الافتقار ثم الحيرة))[3] فالتكرار لازم حضور الصوفي في كل تجليات المعرفة، فابتدأ بالتحير وانتهى بالحيرة التي ستدخله في نفس تجلياته السابقة (الاتصال والافتقار) على إن الحيرة الثانية تزيد في كثافتها الروحية عن الأولى دون أن يعني هذا محواً للحيرة الأولى، قال ذنون المصري[*]: ((حقيقة المعرفة حيرة)) [4]، فلغة الشطح تنتمي لوجود يتحقق مع كل حال، والتلازم بين الوجود واللغة يسوقنا الى مقولة إن ((الوجود الممكن فهمه هو لغة)) [5]، إذ لا ينفك الوجود عن (حكائيته)وفق التعبير النيتشوي، والحكائية في اصولها اللاتينية تعني اللغة،

---

(1) ينظر : الفتوحات المكية : 1/ 269-270.

(2) اللمع : 421.

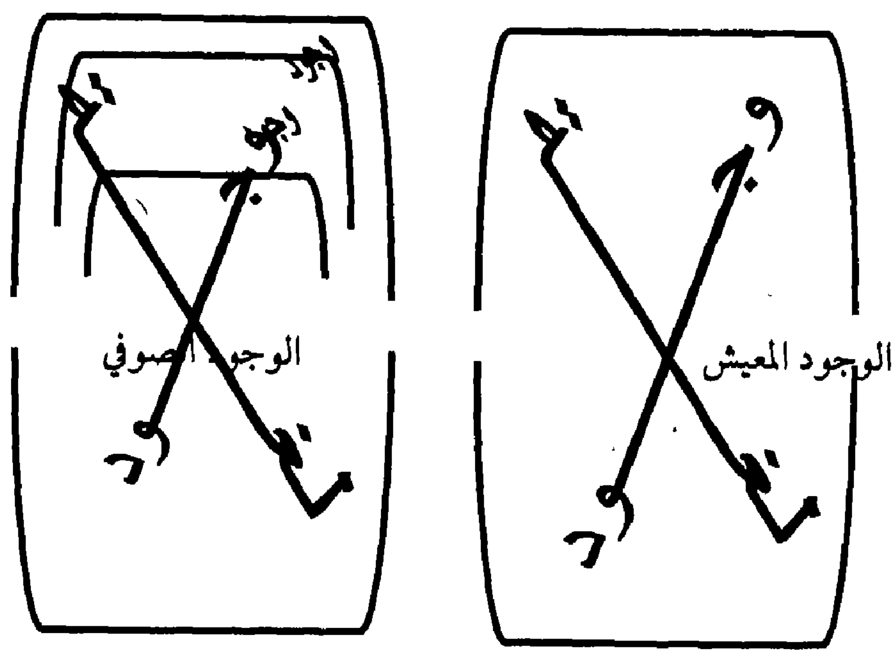
(3) اللمع : 421.

(*) ذو النون المصري : اسمه ثوبان بن ابراهيم من الطبقة الأولى، وكنيته أبو الفيض، كان من مصر من تلامذة مالك بن انس، وأول من عبر عن الاشارة بالعبارة وفتح الكلام في هذا الطريق، مات سنة 245هـ. ينظر : نفحات الانس :1/ 47 – 48؛ الرسالة القشيرية : 65؛ طبقات الصوفية: 15 – 16.

(4) نفحات الانس :1/ 48.

(5) الازاحة والاحتمال، محمد شوقي الزين :149.

وبناء الكينونة، والدلالة عليها لايتم إلا وفق قواعد السنية ولغوية، وكل حقيقة وجودية هي كينونة لغوية[1]. والشطح انكشاف مستمر يتداعى دون توقف تتم تسميته بكينونة لغوية تسعى لأن تُضمّن فيها انكشاف هذا الوجود بكل مرتسماته الروحية، ومن هنا تنشأ غرابة اللغة وبعدها الكوانتي، فالصوفي وهو يعاين هذا الانكشاف بتجلياته يستعير من الوجود وجوده، ولكن ليس ببعده الانطلوجي؛ بل ببعده اللغوي ومن هنا تنشأ التكرارية في معاينة هذا الوجود على اساس الغرابة والتعقيد في تشكيل الكلمات، فالوجود الصوفي يستعير اللغة بوصفها أصواتاً(*) لا بوصفها مدلولات، لتظهر التكرارية التي تمتد في اللغة عبر الأصوات وعلامات المشابهة في الحضور، لكن الوجود الذي اصبحت تعبر عنه سلبها انتماءها وهوية مرجعيتها وهو ما انشأ فيها الغرابة والتعقيد.



---

(1) ينظر : الفتوحات المكية : 1/ 58-59.

(*) اشار ابن جني الى ان اللغة اصوات يعبر بها كل قوم عن اغراضهم : الخصائص، ابن جني، تحقيق-محمد علي النجار: 1/ 36.

فالوجود دائم الانفتاح؛ لأن اللغة التي تكونه لا تُستنفد من خلال دلالاتها الظاهرة، في طيّ منحنٍ على نفسه في دائرة لا نستطيع تحديد بداياتها، في احتمالية لا تتعين بالرغم من كل المعاني التي تتوفر لنا عن دلالة كل مفردة واردة في تعريفه، ومع انكشاف كل دلالة يتجلى لنا وجود ولكنه ما يفتأ ان يتلاشى حين تظهر لنا دلالة جديدة تتخطى حدود الوجود السابق نحو وجود جديد يتناسب مع إشارتها المتكررة الحدوث مع كل أثر يقع من المعاين/ القارىء، فيما الوجود المعيش حتمي التنبؤ ونستطيع أن نتوقع دلالاته؛ لأن دلالته اللغوية مستوية واضحة الاشارة وليس لها انفتاح متعدد.

الشطح وظاهرة (أبو يزيد البسطامي):

يمثل (أبو يزيد البسطامي) ظاهرة في التصوف الاسلامي، وعلامة فارقة فيما قبله وبعده، فالخط البياني لعلاقة الصوفية بالخالق شهدت على يد هذا الصوفي توتراً سجل انقلاباً معرفياً لم تعهده المنظومة الصوفية، فما عاد التصوف بعده كما كان قبله_

((- أهل الجنة يتزاورون، فإذا رجعوا من الزيارة عُرض عليهم صُوَر، فمن اختار منهم صورة لم يرد الى الزيارة.

- الجنة هي الحجاب الاكبر؛ لأن أهل الجنة سكنوا الى الجنة، وكل من سكن الى الجنة سكن الى سواه، فهو محجوب)) [1]

((- غبتُ عن الله ثلاثين سنة، وكانت غيبتي عنه ذكري إياه، فلمّا خَنَست عنه وجدته في كل حالٍ حتى كأنه أنا.)) [2]

((- كنت لي المرآة، فصرت أنا المرآة.)) [3]

((وعزتك انك تعلم انني ماعبدتك لهذا، فلا تحجبني عنك.

- يارب سألتك ان تحجبهم بك عنك، فحجبتهم بي عنك.

---

(1) أبو يزيد البسطامي - المجموعة الصوفية الكاملة : 47.

(2) المصدر نفسه : 50.

(3) المصدر نفسه : 52.

- غيب معروف، وشهود مفقود، وانا في الغيب محضور، وفي الشهود موجود)) [1].

تسلك عباراته سلوكا مزدوجا بين عبارة تتركب من حروف متداولة تمتلك أبعاداً دلالية معهودة، وبين اصطفافات سياقية تدفع تراكيب هذه العبارات الى حالة من الشيزوفرينيا بين دلالاتها وسياقاتها، انكشاف يحافظ في كل مرة على سريته؛ لأن حدود دلالة المفردة دائمة التقاطع مع سياقها، فلا ماضٍ معجمي أو اصطلاحي للكلمة يملأ فجوة السياق؛ لأنها تعيش في حاضر دائم الحدوث والصيرورة دون ذاكرة مسترجعة توضح معضلة العبارة وإشكالاتها.

((لم نجد هذه الظاهرة _ ظاهرة الشطح _ في التصوف المسيحي مثلاً؛ لأن فكرة التوسط تلعب منذ البداية دورها الخطير في التقريب بين الله وبين المخلوقات..لقد حمل المسيح عن المسيحيين مؤونة هذا الاتصال المباشر والاتحاد المطلق.. [و] إن فكرة اليهودية عن الله كانت من الارهاب بحيث لم تعط الصوفي اليهودي الثقة بنفسه بحيث يتطلع الى الاتحاد المطلق بالالوهية؛ لأن إله إسرائيل إله جبار منتقم يرسل الصواعق والطوفان)) [2] من هنا كانت شطحات (أبو يزيد) تمثل ظاهرة ليس في الدين الاسلامي فحسب، بل في الديانات السماوية التي لم يسبقه فيها أحد! وهو ما يضعنا أمام بناء معرفي غير مسبوق، تُطلّب تسميةً غير معهودة(الشطح) ظلت عبارته مستغربة ومستغلقة على إذهان سامعيها، لينوجد معه الأثر في لحظته تلك، ويتأسس معها مفهوم الحضور الميتافيزيقي(شطح ضد الاعتدال) وليمنح ظهور ال(الشطح) إدراكا جديداً لل(الاعتدال) ويصبح ثانوياً ومشتقاً ومضاداً له، فالحضور الكامل لل(الشطح) عمد الى تمركز (الاعتدال) في علاقة من إختلاف المفاهيم والوحدات، وتفاضل القيم؛ قيمة (الاعتدال) على قيمة (الشطح) والتي دخلت في إدراكه ((الأثر (في الفكر الميتافيزيقي) يعتبر ثانوياً ومشتقاً من اصل ومضاداً له، اي مضاد لمفهوم الحضور الكامل، فإن الأثر الذي يُسمي (الاختلاف) بينهما كان لا بد أن يكون اختلافاً قاراً

(1) المصدر نفسه : 55.

(2) شطحات الصوفية : 18-19.

في هوية (الحضور الكامل) حتى يتيح لهذا الحضور تميزه كحضور وكمضاد لمفهوم الأثر. وهذا (الاختلاف) القار في العلاقة الضدية الذي يميز الحضور عن الأثر هو ما يسميه دريدا (الأثر الاصل) أي الأثر الذي يكون الأثر الميتافيزيقي مجرد أثر له وناتج عنه، ومستقر في ذاتية الأمتياز الذي يتحلى به الحضور)) [1] فمن غير التمايز لا يمكن إدراك أحدهما دون الاخر مع احتمالية المحو التي تنطبع على أحد الثنائيات (الشطح) الذي أسهم في نسيان نفسه والتخلي عن مكانه((أن الأثر لا بد أن يطبع نفسه بالإحالة على الاخر، على اثر اخر، يطبع نفسه بالنسيان والتخلي عن مكانه..ولذلك لا يمكن أن يكون هنالك (أثر أصل) نقي)) [2] فإدراك مصطلح (الاعتدال) كان ينطوي في حضوره على (الشطح) الذي أوقعه في النسيان بوصفه أثراً نقياً، فيما كان بالإمكان ان يدوم هذا النقاء لولا ظهور شطحات (أبو يزيد) التي أكدت استحالة الأثر النقي لل(الاعتدال) مع إن الأثر الأصلي يبقى محتجباً ما بين (الاعتدال والشطح) وهو يعطي حق الحضور لكليهما دون إدراك ما هو سابق منهما، ويمكننا القول أن بنية (الشطح) بالرغم من انها كانت مطوية في (الاعتدال) إلا أنه ساعد (الشطح) على الحضور ورسم حدوده مانحاً إياه شكله الذي اجتهد الطوسي في وضع تعريفه.

فغاية ما نرصد قبل (أبو يزيد) من كلام الصوفية ومحبتهم للخالق هي السعي للتعبير عن متعة الخضوع للخالق تعالى وبنوع من الصفاء الداخلي والتوهج العاطفي وبذاكرة متمسكة بإنتمائها الى لغة التواصل والتوصيل المتداولة دون اجتراح مدلولات مغايرة للذائقة التقليدية، من امثال رابعة العدوية[*] في قولها:

ولقد جعلتك في الفؤاد محدثي   وابحت جسمي من اراد جلوسي [3]

---

(1) دليل الناقد الأدبي : 59.

(2) المصدر نفسه : 60- 61.

(*) رابعة العدوية : رابعة بنت إسماعيل العدوية، ام الخير مولات آل عتيق البصرية، صالحة مشهورة من أهل البصرة، توفيت سنة 135هـ وقال غيرهم 185هـ. الاعلام : 3/ 10. وينظر: نفحات الانس : 2/ 813.

(3) سير اعلام النبلاء : 2/ 206.

أو قول ذو النون المصري:

أطلبـــــوا لانفـــــسكم | مثلمـــا وجّـــدت انــــا
قـــد وجـــدت لـــي ســـكناً | لـــيس في هـــواه عنـــا
إن بعـــــدت قــــربّتني | وإن قربـــت منـــه دنـــا[1]

وحتى قول السري السقطي(*):

مـن لم يبـت والحـب حـشو فـؤاده | لم يـدر كيـف تفتـت الأكبـاد[2]

لكن مع ظهور (أبو يزيد البسطامي) تم تسطيح تلك المفردات بمعانيها ولم تعد تـشكل الغرابة أحد أعراضها وابتعدت عن ظنون الفقهاء ومآخذهم على الصوفية، واخذ (أبـو يزيـد البسطامي) يدون حضوره بصلابة ونشاط يتجاوز الذين سبقوه مخففا عنهم كـثيراً مـن إنكـار العامة لهم، فما تحمله شطحاته يعد إفراطاً وتطاولاً يتجـاوز قامـات الـذين سـبقوه ويؤسـس لبداية استمرت بعده في اتجاهين:-

الاتجاه الأول: يتمثل ببقائه على الازاحة النوعية وبنيتهـا الاختلافيـة الـتي توغـل في غرابة محمولها المعرفي حتى كأن اللغة تنقلب ضد نفسها، فما تشير اليه دوالها لا يمكن الركـون اليه ضمن علاقة الاحالة بين الـدال ومدلولـه الـتي تبـدو عـاجزة وواقعـة في عمـى التظليـل واللامعقولية، مايترتب على ان اللغة تكون مـشيرة في بـدء تـدوينها الى المغيـب فيهـا دون أن

---

(1) صفوة الصفوة: 1 / 287.

(*)

(2) طبقات الصوفية: 55.

يكون للمعلن منها حق الهيمنة والكشف عن تواضعها أمام ما عملت الى توريته، وخير من يمثل هذا الاتجاه الحلاج(*)كقوله :

حويت بكلّي كلّ كلّك ياقدسي ... تُكاشفني حتّى كأنك في نفسي
اقلّب قلبي في سواك فلا أرى ... سوى وحشتي منه وأنت به انسي
فها أنا في حبس الحيوة مُمنّع ... عن الانس فاقبضني اليك من الحبس[1]

وأبو بكر الشبلي* حين يقول ((اعمى الله بصراً يراني، ولايرى فيّ آثار القدرة: فأنا احد آثار القدرة وأحد شواهد العزة، لقد ذللت حتى عزّ في ذلي كل ذل، وعززت حتى ماتعزز احد الا بي أو بمن تعززت به. وما افترقنا. وكيف نفترق ولم يجر علينا حال الجمع ابداً))[2] والنفري(*) في مواقفه ومخاطباته ((يا عبد قلبك في يدي قرب، قلبك بين يدي بعد.

يا عبد أقصد وأطلب والا لما تثبت، فإذا قصدت وطلبت فقل يا رب بك قصدت وبك طلبت وبك ثبت.

يا عبد قد رأيتني في كل قلب فدل كل قلب علي لا على ذكري لأخاطبه أنا فيهتدي، ولا تدلّه إلا عليّ فإنك لم تدلّه علي دللته على التيه فتاه عني وطالبتك به))[3].

الاتجاه الثاني: ظل هذا الاتجاه يراوح بين المحبة والشطح، ففيه القريب من الاشارات التي تُشكل على الاستدلال المفهومي المبني على علاقة الاحالة بين الدال المدلول، فضلا عن العبارات التي تصور فرط المحبة التي تستشعر في ذات الصوفي دون أن ترقى الى الغرابة في

(*) منصور الحلاج : الحسين بن منصور الحلاج، أبو مغيث، يعد من كبار المتعبدين الزهاد، توفي سنة 309هـ . الاعلام : 2/ 260.

(1) كتاب أخبار الحلاج : 57-58.

(2) طبقات الصوفية : 342.

(*) النفري : محمد بن عبد الجبار النفري، كان شيخاً منطوياً على نفسه، توفي سنة 354هـ. الاعلام : 6/ 184.

(3) المواقف والمخاطبات، النفري : 207 – 208.

التعبير والدخول في دائرة المحظور من القول، وخير من يمثل هذا الاتجاه أبو سعيد الخراز(*) ((كان الخراز في عرفات، والحجاج يتضرعون، ويبكون، ويدعون، قال: فجاء في خاطري: انا أيضاً أدعو، ثم قلت في نفسي: ماأدعو؟، يعني ما بقي شيء إلا أعطانيه. ثم عزمت ثانية على الدعاء، فهتف هاتفك أتدعو بعد وجود الحقّ؟!. يعني: بعد الوصول تطلب منّي شيئاً)) [1] وأبو حسين النوري(*) ((كان في أيام الموفق، وكان ينكر عليه غلام الخليل، فرفع الى الموفق، وهو يومئذ أمير المؤمنين، إن ببغداد رجلاً من الزنادقة دمه حلال، فإن قتله أمير المؤمنين، فدمه في عنقي، قال فبعث الخليفة في طلبه، فحمل اليه، فشهد عليه غلام الخليل: أنا سمعته يقول: أنا أعشق الله وهو يعشقني، فقال النوري رحمه الله: سمعت الله تعالى ذكره يقول: ﴿يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾ [المائدة: 54] وليس العشق بأكثر من المحبة؛ غير إن العاشق ممنوع، والمحب يتمتع بحبه. قال فبكى الموفق من رقة كلامه)) [2] وأبو بكر الواسطي(*) ((شاهد بمشاهدة الحق إياك، ولاتشهده بمشاهدتك له)) [3].

إن تجربة(أبو يزيد) سعت الى نقل اللغة من وظيفتها التواصلية الى حقيقة تطابقها مع وجودها، فهي وجود يسكن لغته ويؤثث عالمه الذي يعيشه، فكانت لغته المستغربة نتيجة طبيعية لعالم منطوٍ على ذاته، منفتح الدلالة على غيره في كوانتيمية متداعية نستطيع ان نعين هيئة العبارة لكن دون أن نقدر على تحديد محمولها المعرفي التي تزخر به، فلا وجود لتنبؤات معلومة المقدار/المدلولات نستطيع أن نتكيء عليها لرسم اتجاه محمول الدوال التي يبقى مجهولها قابعا في كل استبيانٍ معرفي يهدد المركز في ان يتوطن بمدلول حتمي أو نهائي، غياب

(*) أبو سعيد الخراز : أحمد بن عيسى، بغدادي الاصل، صحب ذا النون المصري،وبشر الحافي، وهو أول من تكلم في علم الفناء والبقاء، توفي سنة 286هـ. نفحات الانس : 111-112.

(1) المصدر نفسه : 114.

(*) النوري : أحمد بن محمد، بغدادي النشأة، كان من أقران الجنيد الذي قال حين وفاته: ذهب نصف هذا العلم بموت النوري، توفي في بغداد سنة 295هـ. نفحات الانس: 119.

(2) اللمع : 492.

(*) أبو بكر الواسطي : محمد بن موسى، من اصحاب الجنيد والنوري، وما تكلم احد في اصول التصوف مثله، توفي في مرو سنة 320 هـ. نفحات الانس: 260-261.

(3) طبقات الصوفية :302.

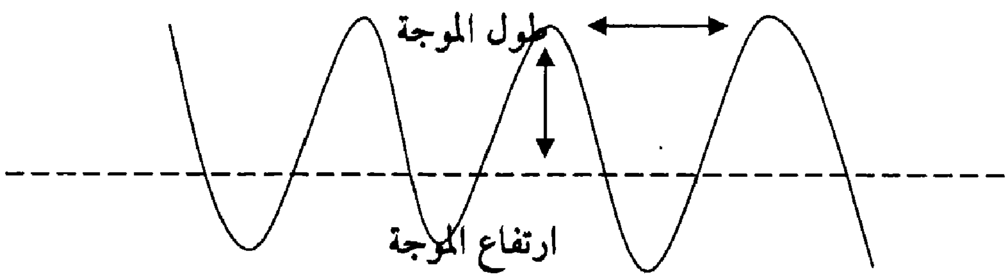
يعكس ظِلاً مموهاً ينكشف في كل مرة بصورة مغايرة لصورة ظِله السابقة، وفتح الباب أمام الذين تلوه، كل منهم يقرأ صورته المنعكسة عن (أبو يزيد) فيه من خلال ما سمع وقرأ عنه، إذ إن بعضهم نفذ الى حقيقة تجربته وحاول تجاوزها بعد ان عجزت روحه عن حمل وطأة تجليات ما رأى في معراجه الصوفي(كالحلاج)، ومنهم من ظل متردداً بين ما عرف عن تجربته وبين مايرى، فقصرت عبارته عن الاتيان برؤيا تُشْكِلُ على مدلولها (كأبي حمزة الصوفي)، ليبقى (أبو يزيد) صاحب تجربة أصبحت ظاهرة تتكرر بطرق مختلفة، حسب درجة حال الصوفي وشدة معرفته بنفسه.

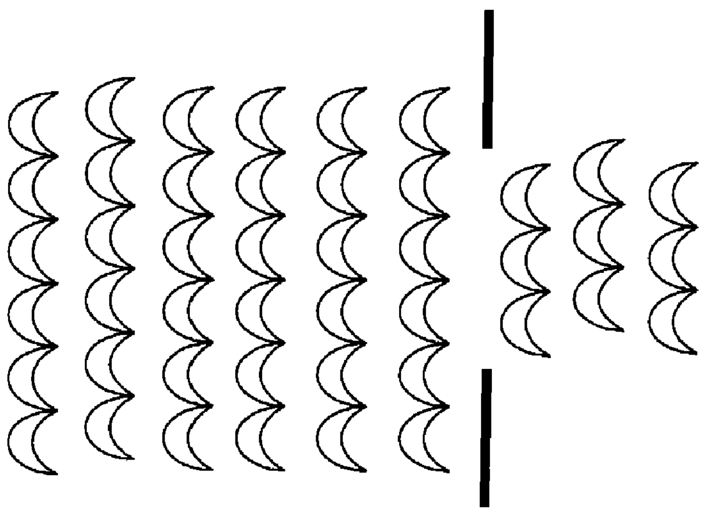
المبحث الثاني

الحيود والأثر الصوفي

الحيود: Diffraction

تتألف الموجات(*) من طول وارتفاع يشكلان معاً تردد الموجة التي تحدث بفعل هدم خارجي يظهر أثر طاقته الحركية على شكل موجات، وإذا ما اصطدمت هذه الموجات بحاجز فإنها اما أن تجتازه دون تأثير في حجمها إذا ما كانت الفتحات في الحاجز أوسع أو بقدر طول الموجه (كما في الشكل):-

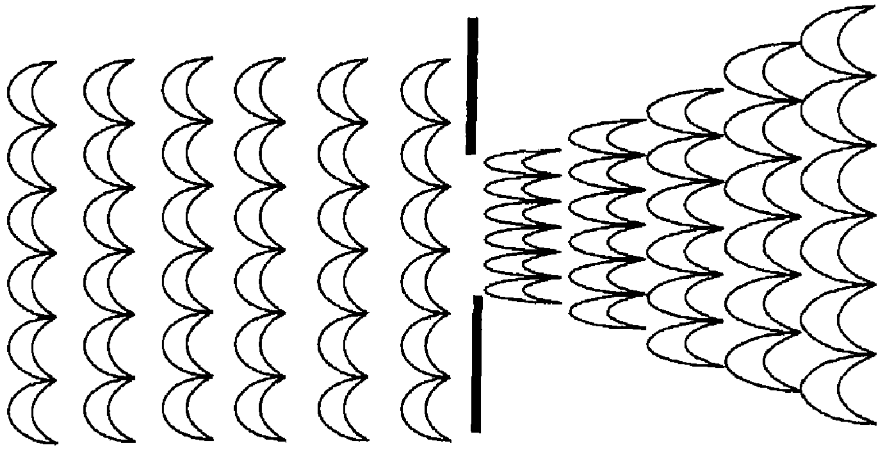




(*) الموجات (المائية، الصوتية، الضوئية).

فتحة الحاجز أوسع من طول الموجه

وإذا كانت فتحة الحاجز اضيق من طول الموجة، حدث لنا ما يسمى بالحيود Diffraction إذ تتكون حول فتحة الحاجز بوصفها بؤرة موجات جديدة أصغر تشبه سقوط تكونها فيما لو سقط حجر في فتحة[1].



حيود المعنى:

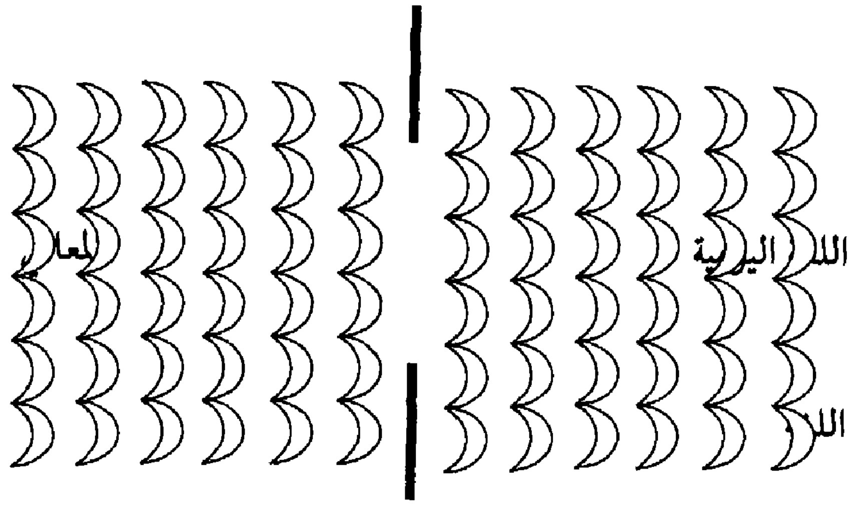
إن اختطاط معاني الشطح الصوفي في حدود العبارات، يضع المعنى في الفاظ ضيقة لا تقدر على تقرّي مقاصده وتؤشر انحرافاً مستمراً ومشتتاً تشعر قارئها بالصدمة لاتساع المسافة بين ما يتهجاه من الفاظ وما يتصوره، فحضور المعنى لا يتحقق بالتقاء حواسنا معه ولايقع ضمن تناول الادراك؛ لأن المماثلة منتفية ما بين مرئية الألفاظ ولا مرئية معانيها وهذا هو التفكير المركزي الذي يتتبع حضور المعاني من الفاظها بعد أن يتكىء على احد الثنائيات التي تكمل حضور المعنى، فلا يحدث الحيود في اللغة اليومية؛ لأن المعاني متناسبة مع ألفاظها وما تريد قوله تستطيعُ إيصاله الى الاخر دون حيود، فيما تكون اللغة الشعرية واقعة تحت الحيود، ولكن بعد خروج معانيها الى حيز الوجود، ولهذا تتعدد معانيها لحيودها المستمر الذي تجسده الألفاظ، ونقطة الافتراق التي تشير اليها اللغة الصوفية إنها تعاني حيوداً في معانيها وألفاظها ومن هنا تتأتى صعوبة تأويلها.

---

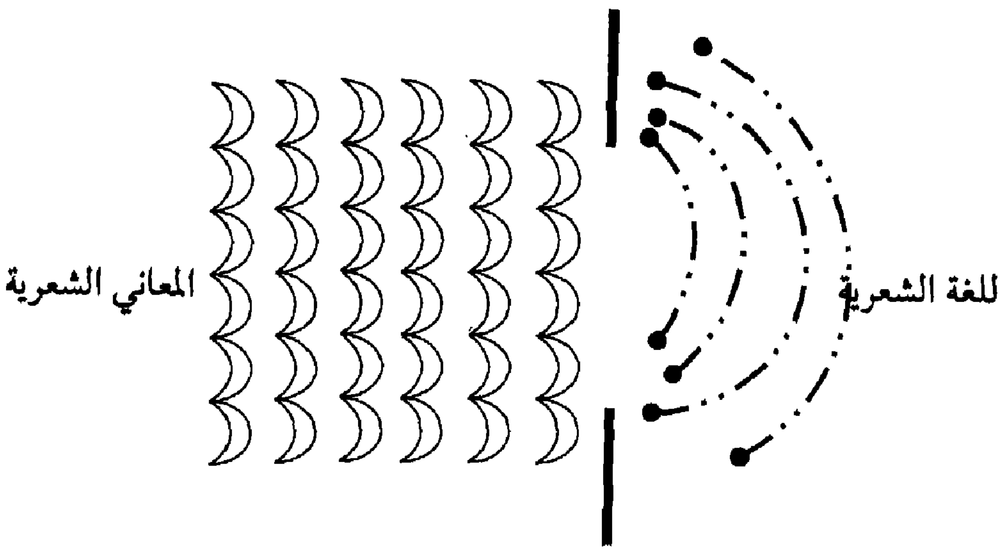
(1) ينظر: اساسيات الفيزياء :700؛ دين الانسان :343 – 344؛ تطور علم الطبيعة : 82 – 83.

((أنا لا أنا أنا أنا؛ لأني أنا هو أنا، أنا هو هو)) [1]

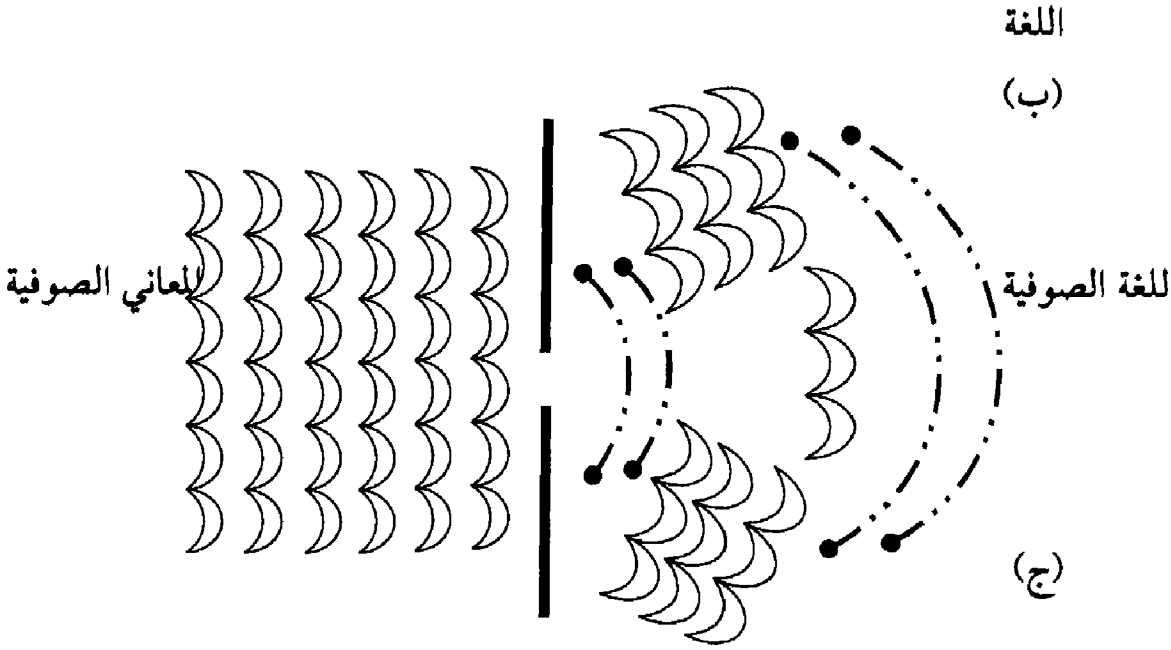
يشير نص الشطح الى ان المعنى لا يتحقق فيه، لأنه يبقى مسلوباً من قبل قوة غياب المعنى الاخر الذي يحمله في طياته، والمعاني انتقلت الى الوجود بعد أن عانت حيوداً قسرياً وقع عليها بفعل ضيق الألفاظ.



(أ)



(1) نصوص أبو يزيد البسطامي المجوعة الصوفية الكاملة: 47



تعاني المعاني في الشطح حيوداً قبل أن تهبها الألفاظ صفة الحضور؛ لأنها ليست معاني مكتملة التصور؛ لأنها واقعة تحت تجليات مستمرة، كل تجل يقوم على غياب تجل سابق قد تحقق حضوره بعد أن حمل معه أثر التجلي اللاحق، واللاحق سيحمل معه آثار التجلي الذي سيلحقه، وتبقى هذه العملية مستمرة و((من رآه لم ير شيئاً.. فمن لم يره فقد رآه)) [1] ((وقال لي: لا أبدو لعين ولاقلب إلا افنيته)) [2] فالحق لا تنضبط له رؤية ولايحده حد أو رسم، والمعنى الذي يلوح للصوفي يمثل حجاباً عن المعنى الذي يخفيه، فيسعى الى تجاوز هذا المعنى/ الرؤية، الى المعنى المختفي فيسقط ثانية فيما سعى الى تجاوزه أول مرة، حتى يدرك عجزه عن رؤيته، ويدرك وقوعه في حيود مستمر من المعاني، والرؤية لا تعود اداة حضور / للمعرفة قدر تمثلها للجهل / الغياب، وهذا الانقلاب المعرفي في أداة المعرفة يتوازى مع الشيء المتعرف عليه / المعنى الذي يكون هو الاخر في تكون مستمر [3]، ف(أبو يزيد) وهو امام هذا الحراك المستمر الذي يدرك صعوبة تقييده بالألفاظ، نطق بما يراه المبني

(1) رسائل ابن عربي، كتاب الاعلام :83.

(2) المواقف والمخاطبات : 52.

(3) ينظر : العنوان والاستهلال في مواقف النفري، دراسة جمالية، عامر جميل شامي، رسالة ماجستير، قسم اللغة العربية، كلية التربية، جامعة الموصل،2005م : 40 – 44.

على اساس ما لم يره، فتقع المعاني في حيود اخر مفتوح النهاية، مثلما كانت بدايتها سبق له وإن بدأت بحيود، وإذا ما كنا قد وسمنا عبارات الشطح بأنها عبارات(كوانتيمية) نستطيع أن نحدد معناها السياقي في لحظة القراءة الآنية الحادثة الآن، مع معرفتنا بأن هناك نسبة من الخطأ تحتملها هذه القراءة، فضلاً عن عدم قدرتنا على تحديد معناها المعجمي في الوقت نفسه، فإن حيود المعاني هي مرحلة سابقة على حيود العبارات، حيوداً يقوض كل علاقة تريد ان تعقد بين المعاني والألفاظ صيغة تعاقدية تُمكن المعاني من الخروج، وهذا التردد ما بين(أنا لا أنا أنا أنا، لأني أنا هو أنا، أنا هو هو) ناتج عن ضيق في فتحة اللغة التي لا تتمكن من السماح لكثافة المعاني من الحضور، رؤية متسعة يداخلها تفكيك مستمر لها، فظلت تراوح ما بين (أنا) و(هو) في حيود مركب بين توق الذات الى التماهي مع التجليات الالهية وبين كثافة المعاني التي تنفتح في كل لحظة تتجلى فيها أحوال جديدة لا تنضبط لها رؤية، فالتلوين سمة ساكنة في المعراج الصوفي الذي تتحمل فيه الروح أعباء السفر الى لحظتها البدء لا وجود فيها لميتافيزيقا الحضور التي تُمكن الصوفي من الاعتماد على احدى الثنائيات في توصيف حاله، وإذا ما كان (الاخر/ هو) سبباً في تمركز (الانا)، فإن هذا التمركز قد تفكك(انا هو أنا) ولم تعد هناك ميتافيزيقا، انمحت في لحظات الشطح التي لا مركزية فيها تستطيع أن تخلق لحظات تطابق مع المعنى؛ لأن البنى المتوترة ذات فائض دائم للمعنى لا وجود لإمبريالية قاهرة توطد الحضور من الديمومة في إشارته لمعنى ثابت، وضياع للقدرة التنبؤية للقارىء (أنا لا أنا أنا أنا) فهذا التكرار هو تأكيد ليقظة التلوين التي تتعالى من أن يتطابق الوعي مع مقولاته، معنى لا يدّعي ظهوره كاملاً مشتتاً أيّةَ رغبة لاحتوائه، فالمعنى متدافع في انسيابيته غير التراتبية الذي يدعمه نقيضه (أنا/ هو) وظلت هذه الحالة في أحوالها مسيطرة على (أبو يزيد) حتى حين اعترافه(أنا هو هو)؛ لأن التشتت الذي اصابه كان اكبر من الاحتواء الذي ضمه بتكرار الضمير(أنا) سبع مرات، فيما الضمير(هو) لم يرد الا مرتين، وهذا طبيعي؛ لأن الكثافة الروحية التي يحملها الضمير((فالهو: دليل الذات التي لا تُشهد ابداً))[1] وهذه الاستحالة هي التي دفعت (أبو يزيد) الى التردد في إعلأنه الوصول اليها ووقوع أثر الحيود على المعاني.

---

(1) المعجم الصوفي: 1120.

كوانتا الشطح:

إن تعدد المرجعيات هو تفكيك لهوية الانتماء وإنشاء لقدرة الأمحاء، حينها يغدو البحث عن الهوية انشطاراً مؤجلاً وعنفاً يمارس حضوره بصمت في الكتابة، فلا أصل إلا وله انعكاس في الكلمة المكتوبة، وإن كانت تطمر في طياتها انعكاساً يتجاوز مبدأ السببية في بناء العلاقات وتداعيها بين المسمى وعينه.

يقول (أبو يزيد البسطامي):

((- ادخلني معه مدخلاً أراني الخلق كلهم بين الاصبعين.

- اسلمني اليك، فإنه لم يبق لي معها غيرك)) [1]

((- الهي الخلق لك، وأنت مالكهم، مالي والتكلف بالدخول بينك وبين خلقك لولا الغفلة.

- الهي لو تغفر من رأس آدم الى يوم القيامة غفرت عن قبضة تراب، ولو تحرق من رأس آدم الى يوم القيامة احرقت قبضة تراب.

- إن كنت تحب انانتك لي، فإني قد وهبت انانتك لك، فافعل ما تريد)) [2].

((بطشي اشد من بطشه بي)) [3].

تصطدم بنية اللغة التواصلية بهذه العبارات، مرتدةً الى تفسيرات لا تغادر مضلة (العته، الجنون، الشطح، الكفر)؛ لأنها ملزمة لنفسها بمعايير الاحالة بين السياق اللغوي والمعنى، وبالتالي تسعى لإلزام هذه العبارات بمعايير لاتصدق عليها، ومن جهة ثانية تكون للاحكام التي اطلقتها حكم النفاذ والتصديق.

على إن الاحالة اللغوية لهذه العبارات واقعة في ارتحالات دائمة دون أن تلتزم بالبناء التواصلي، أو بمعايير تحدد قصديتها، وهذا ما يضع قارئها في تداع مستمر، وحتى الجهاز المفاهيمي الذي يتطلع للتعامل مع هذه النصوص عليه أن يعي إن منظومته المعرفية لابد أن

(1) أبو يزيد البسطامي – المجموعة الصوفية الكاملة :45.

(2) المصدر نفسه : 46.

(3) المصدر نفسه : 48.

تكون قادرة في بعض مفاصل تعاملها التخلي عن أسس وثوابت إنبنت عليه منظومتها المفاهمية.

فقدرة التنبؤ Prediction لاتعمل مع هذه النصوص، وان توفرت لنا المعلومات الكافية عن معجمية كل مفردة واردة في سياق هذه العبارات، فلا مجال للحتمية Determinism من أن تمارس خطوط بياناتها بالدقة التي تؤهلها من إستخلاص المعنى وتشخيصه بالصورة التي تتناسب مع سياقاته اللغوية، فالحتمية الوحيدة للتعامل مع هذه العبارات هي اللاحتمية!؛ لأن طبيعة هذه العبارات تجعل من الصعوبة بمكان التنبؤ بمقاصدها، لأنها اضافة لشعريتها العالية فهي واقعة تحت وصاية المدونة الدينية التي تنتمي اليها وما تمتلكه هذه المدونة من سلطة اقصاء ومحو! وهذه العبارات اشبه بالجسيمات، إذ في الوقت الذي نستطيع فيه تحديد معنى كل مفردة نفقد السيطرة على المعنى السياقي، فالمعنى يكمن في الغياب المؤجل فيها؛ لأنها (عبارات احتمالية) أو (عبارات كوانتية) لانستطيع ان نحدد المعنى المعجمي للمفرده في اللحظة نفسها التي نعرف فيها معناها السياقي. والسبب يعود الى تضارب هذين السياقين الى درجة المأزق التأويلي Aporie[*] أو الطريق المنطقي المسدود كما في احد معاني هذه الكلمة[1] ((كل ما يفلت من المفهمة أو من التحديد وحيد المعنى)) [2]، فالإرباك والإبهام في هذه العبارات يثير تساؤلات واعتراضات دون الوصول الى اجابات، لتحول هذه الأبوريا Aporie الى حقيقة يسعى التفكيك من خلالها الى ((إنشاء مزدوج يؤدي بالتالي الى تناقض المعاني التي تصبح بعد ذلك غير قابلة للتحديد. ومن ثم فإن اختيارنا أحدها وإعطاء الأسبقية والأهمية يصبح مجرد ابتسار وقمع لإنتشار المعنى)) [3]،

(*) الأبوريا : في الفلسفة تعني أن يكون الانسان أمام موقفين أو خيارين متعارضين لا يقدر أن يفصل بينهما، وكلاهما يصلح للإجابة عن الموقف الواحد. ينظر : صيدلية افلاطون :122؛ المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، د. عبد المنعم الحفني:18.

(1) ينظر : اشكالية المصطلح في الخطاب النقدي العربي الجديد: 375.

(2) التفكيكية دراسة نقدية : 66.

(3) دليل الناقد الأدبي :133.

فالقلق، والبلبلة والشك والاضطراب[1] مزية هذه العبارات، متاهات لا تؤدي الى مخرج لأنها قيلت ليس بقصد التوصيل أو التأثير تنتهي غاياتها ما أن يتم توصيل المعنى أو تأثر المرسل اليه، بل إن هذه العبارات تنقل تجربة روحية واقعة تحت الاضطراب ((قال الطمستاني: التصوف اضطراب فإذا وقع سكون فلا تصوف)) [2]، والمواضعة بين الدلالة والمعنى تتعرض لإنزياحات مستمرة لاتنكفيء عن الاحالة، حد أنها تآلفت مع الاضطراب وأصبح الاضطراب هو المعنى الذي يقبل نفسه في اللحظة نفسها التي يقبل فيها نقيضه، فالظاهر من هذه العبارات إصطفافات لغوية وعلاقات نحوية فما أن نتعدى هذه المرتسمات حتى نكتشف أنها تنساق لمتاهات، وعلاقة الدوال مع مدلولاتها ليست علاقة إحالية بل علاقة تضادية ومن هنا ينشأ المأزق المنطقي (الأبوريا)، لكن البنية النحوية تعاني هي الأخرى مأزقاً منطقياً وتأويلياً، مأزق مركب غادر معيارية المعنى وفق قوالب الألفاظ، فالشطح(كوانتا) مستمرة الحدوث، وعلى الذهن الذي يسعى الى تشخيص لحظة الحضور فيه ان يهجر مساءلة الافتراضات التي تظهر!؛ لأن اللاحتمية صفة قارة فيه، والافتراضات التي تنبني من(بطشي أشد من بطشه بي) عليها أن تقع في الغياب مع كل بنّية تكتشفها لحظة القراءة، فإذا ما كانت القراءة تتكيء على تأويل(إن البطش الانساني، بطش تغيب منه الرحمة والحكمة، لأجل الانتقام والظلم، فيما بطش الله تعالى يتسامى عن هذه المعاني، فهو بطش موعظة وحكمة، فيما الشدة والغلاظة صفة بشرية تجعل بطش البشر شديدا من ناحية الجفوة التي فيه أشد من بطش الله تعالى) وهذه القراءة تبقى تحت هيمنة اللاحتمية حين تدخل قراءة أخرى، إذ جاء الشطح وفق عبارة الحال وليس المقال، الحال الذي يقرأ(أشد من بطشه بي بطشي) ليكون كل من(بطشه/ بطشي) موجهين الى نفس(أبو يزيد) ليشير الى ان البطش الانساني بنفسه أشد من البطش الالهي الذي هو نتيجة لأعمال العبد، فيما البطش الانساني سبب، وتبقى هذه القراءة في لحظتها اللاحتمية حين تقرأ، ان (الياء) في بطشي و(الهاء) في بطشه، هي ضمير واحد (الهاء) لوقوعهما في لحظة الشطح التي تغيب الذات في التجليات

---

(1) وردت هذه المعاني ترجمة لمصطلح Aporie. ينظر : المصطلحات الأدبية الحديثة :4.

(2) طبقات الصوفية :474س.

وهي في سكرها فيه، لتقرأ (بطشه أشد من بطشه بي) وليصبح البطش دليل رحمة ومغفرة، بعد أن كان عذاب وعقوبة، فالبطش الالهي لم ينزل بكليته على(أبو يزيد) فما بقي في عالم الغيب أكبر من الذي نزل، تفكيك لمركزية الكلمة وغياب للحضور الميتافيزيقي الذي لا يمتلك سلطة حضور من الممكن أن يمركز معنىً بعينه دون غيره، والقراءات مستمرة في لا حتميتها، والحتمية الوحيدة التي نستطيع الركون اليها هي اللا حتمية!.

كوانتا النحو الصوفي:

النحو قائم على معرفة تراكيب الجمل لتأدية المعنى ((إعلم إن علم النحو أن تنحو معرفة كيفية التركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى مطلقاً بمقاييس مستنبطة من استقراء كلام العرب وقوانين مبنية عليها ليحترز بها عن الخطأ في التركيب)) [1] وهو ماوضع لنا الأنموذج النحوي القائم على تتابع الفاعل بعد الفعل، والخبر بعد المبتدأ، والبناء والاعراب في الأسماء والافعال، لكن هذا النموذج (Paradigme) [*] بدأ يجابه بسياق قد لا يرقى الى مصافي الأنموذج، لكنه حتماً يشكل مأزقاً معرفياً لابد له أن يواجهه، فقول (أبو يزيد البسطامي):

((بطشي اشد من بطشه بي)) [2]

((خضت بحراً وقف الأنبياء بساحله
ضربت خيمتي بإزاء العرش)) [3]

---

(1) مفتاح العلوم، السكاكي : 37.

(*) البراديغم : مفهوم استحدثه الفيزيائي الأمريكي توماس كوهن صاحب كتاب "بنية الثورات العلمية – 1962" يشير الى ان الاكتشافات العلمية متشابكة ولايمكن اختزالها الى لحظة الاكتشاف، فالتصورات الفردية والجماعية والاعراف والعلاقات الاجتماعية، تتداخل فيما بينها لتكون تصوراً جديداً على انقاض النموذج القديم.ينظر : الاحتمال والازاحة :265 – 266.ونحن نجد ان النحو اقرب العلوم الى البراديغم، فهو نتاج ذاكرة جماعية تواطأت على سياقات معهودة ووفق معقولية علمية شكلت لنا النحو بقواعده.

(2) أبو يزيد البسطامي– المجموعة الصوفية الكاملة: 48.

(3) المصدر نفسه : 49.

فالفاعل في هذه الجمل (بطشي، خضت، ضربت) إن أُخذ على إنه هو من قام بهذا الفعل، سيؤدي الى نتائج ومعطيات تتعدى الجانب الروحي ف (بطشي / مبتدأ، خضت / فعل وفاعل، ضربت / فعل وفاعل)، فالإبتداء والفاعلية وإن كانا يحتكمان الى ذات واحدة، إلا أن هذه الذات منفعلة، وليست فاعلة، والإفصاح في السياقات النحوية يعود في مجمل محموله المعرفي الى ذات تمتلك فعل المبادءة في الافصاح وتنتهي اليها عائدية الكلام، لكن هذا البناء يتأزم ويدخل نقطة حرجة مع الكلام الصوفي، إذ تختل العلاقة بين الذات والكلام، ليتم التحول من ذات تنطق الى ذات ينطق بها، ويتجلى هذا التأزم مع قول (أبو يزيد البسطامي):

((سبحاني ما اعظم شأني)) (1)

تصدم بنية الأنموذج النحوي الذي لم يعهد ان يتعامل مع كلمة (سبحاني) وهي بهذا التشكل وهو من ((مصادر وضعت موضعاً واحداً لا تتصرف في الكلام..وذلك قولك: سبحان الله)) (2) و((سبحان في اللغة تنزيه الله عزوجل عن السوء)) (3) فإذا كانت لاتأتي الا مضافة الى لفظ الجلالة الظاهر أو المستتر، وهي مختصة بذات الله سبحانه وتعالى، فهل سنكون امام نحو صوفي!! يتجاوز بناء منظومته المعرفية على العبارة المنطوقة / المدونة، واصول تكونها وتراسلها وفق صياغات معهودة، الى منظومة تستند في هيكليتها الداخلية، الى نحو افتراضي يُبنى على الحكاية، في محاولة لتغييب الفاعل في النحو الصوفي واسناده الى منظومة متأصلة في منابعها الى ذات، تنطق وتدون، دون ارادة منها في اسناد حديثها اليها فهو كلام مليء بالانعكاسات والفجوات ينتظم داخلياً وفق كتابة لها حدودها ومفاهيمها، ما ان يرتفع الوجد بحال الصوفي حتى تتغشاه حروفها وسياقاتها وتملي عليه عباراتها وفق اصطفافات وتراكيب لغوية تتجاوز سلطة المتداول والشائع، ف(سبحاني) مفردة تمتلك في احد وجوه ذاكرتها بعداً ميثولوجياً ينشطرالى نصفين، نصف حادث متغير وفانٍ تجري عليه

---

(1) المصدر نفسه : 49.

(2) الكتاب، سيبويه، تحقيق-عبد السلام محمد هارون: 1/ 322.

(3) تاج العروس : 6/ 445.

احداثيات الزمن والتقادم (القائل/ أبو يزيد البسطامي)، ونصف محدِث ثابت يتعالى على كل احداثيات التغير والحركة (المقول/ العائد الى الله تعالى)، ولهذا تبدو المعضلة كبيرة حين نحاول ان نلحق هذين الشطرين بعائدية واحدة لأنها في اصل تكوينها نشأت بهوية مزدوجة خالفت السائد في إن الكلمة لا تمثل ذات المتكلم، لكنه هو من قالها !، لا تنفد الكلمة في بعدها الدلالي، ويصعب أن يصدق عليها تأويل، فتداعيها الدلالي مستمر في تحولاته داخل سلسلة متباينة الفوارق، لايقتصر امتدادها على ما هو موجود؛ بل على ماهو غير مرئي، كلمة تحت شطب دائم دون أن يعني هذا استنفإذ حدودها في بعد جدلي يتخطى فضاء الاحاطة وحدود المعجم والسياق، ف(سبحاني) لا يمكن الاعتماد على أيٍّ نظام نحوي يكفل لنا الخروج بصيغة تشير الى الفاعل الذي قام بدور التلفظ، فإذا استطعنا اعراب(سبحان) مفعولاً مطلقاً، فكيف يتسنى اعراب(الياء) التي تفكك أيّ اعراب محتمل، ولا وجود لهذه الصيغة في كلام العرب، لأن التسبيح والتنزيه لا يليق الا بذات الله تعالى، و(الياء) هنا تعود الى ذات المتكلم! الذي هو(فانٍ خطّاء مذنب) والقول لا يليق به، سلوك مزدوج يقوم به هذا الشطح؛ فالقول صادر من انسان معرض للخطأ والاثم، فيما المعنى يعود الى صفة من صفات الكمال الالهي، فلا يمكن للنص ولا القارىء ضمان التواصل فيما بينهما، لغرابة تراكيب الشطح الناتجة عن عوالم تمتلك من المعاني التي لا تحوطها العبارة وتقصر عنها الاشارة، معانٍ دائمة الحدوث والتغير في صيرورة غير منتهية تكشف عن معانٍ تضمن الاختلاف عن بعضها دون التشابه فيما بينها.

فارماكون الشطح:

((من الصعب مقارعة ضدين في آن واحد)) [1]، وأن ترتسم المقابلات في علامة واحدة، فينتشر المعنى ويصبح تحديد معناه في غاية الصعوبة، لإنهدام الحاجز الذي يفصل أحد طرفي أية ثنائية من الانتقال الى مسمى ضده أو تناقضه، والمعاني محفوظة في الأذهان لتميزها عن غيرها وتفردها في خصائصها، فالفارماكون (Pharmakon) وهو تجاوز لحدود المسميات وعبور مفاهيمها بطريقة تجعلها قابلة لأن تحمل في طياتها خصائص ما يعارضها أو ما يفارقها هدماً للمركزية الأحادية وهدماً للتعابير التي تمنحه حضوره.

وقد نظر الى نصوص شطحات (أبو يزيد البسطامي) وفيما بعد الى نصوص شطحات الصوفية بصورة عامة على أنها قيلت تحت تأثير وجد عنيف لم يستطع (أبو يزيد) من تحمله فأصبح لسانه معبراً عن شدة ما وقع عليه، والعناصر الضرورية لظاهرة الشطح هي:-

1- شدة الوجد.
2- أن تكون تجربة الصوفي تجربة اتحاد، لامشاهدة، أو محاضرة.
3- أن يعقب الوجد سكر لمكاشفته اسرار تجليات الحق سبحانه ان يسمع في داخل نفسه خاطراً ربانياً يعرف بالقوة والتسلط.
4- أن يتم هذا كله والصوفي في حال من عدم الشعور.

أما الشطحة فتمتاز ب:-

1- تغلب عليها صيغة ضمير المتكلم.
2- يكون ظاهرها مستشنع، وباطنها صحيح مستقيم [2].

---

(1) صيدلية افلاطون :49. وينظر : دليل الناقد الأدبي :66.

(2) ينظر : شطحات الصوفية :10 – 11؛ موسوعة الكسنزان :120 – 122؛ نظرية الحب والاتحاد في التصوف الاسلامي :145؛ اللمع :453.

فالخط البياني لظاهرة الشطح وفق ما تقدم، نراه قد تجاوز كثيراً من تفاصيل الاحداث، وضعف في تحديد حدوث ظاهرة الشطح؛ لأن هناك علاقة دائمة التوتر تنم عن غياب الوعي كشرط لحدوث الظاهرة وحضور الوعي الذي يعي هذا الغياب وفق ترسيمة روحية تبتدئ بوارد يرد على القلب من المعاني الغيبية دون تعمد من العبد أو اجتلاب على هيئات مختلفة كالصحو والسكر والبسط والهيبة والانس[1] وإذا تمكن الوارد من ذات الصوفي دفعه الى الذكر الذي هو أتم من الفكر؛ لأن الحق سبحانه يوصف بالذكر ولا يوصف بالفكر، يقول السري السقطي: مكتوب في بعض الكتب التي أنزل الله تعالى إذا كان الغالب على عبدي ذكري عشقني وعشقته، وقيل للراهب أنت صائم فقال: صائم بذكره فإذا ذكرت غيره أفطرت، وإذا تمكن الذكر من القلب لايدنو الشيطان منه، وإن دنا صرع الشيطان حتى إن الشياطين لتجتمع حوله فيقال ما به؟: يقال: صرعه الإنس! [2] والذكر فعل للحق في محل هو العبد وهمة العبد في تهيئة المحل تهيئة كلية[3] وعلى قدر استغراق الذاكر بالذكر يكون ذوقه الذي لايمكن لأحد أن يشاركه فيه، فلكل صوفي ذوقه الذي ينفصل به عن غيره[4] يقول (ابن بنت الميلق)[*]:

من ذاق طعم شراب القوم يدريه	ومن دراه غدا بالروح يشريه
وذو الصبابة لو يسقى على عدد الان	فاس والكون كاساً ليس يرويه

فالذوق سر لايخضع للتدوين أو النقل، ولايحتويه علم أو ينتظمه منطق يلقى في روع الصوفي ولذا قال أبو يزيد ((مساكين اخذوا ميتاً عن ميت، واخذت علماً من الحي

(1) ينظر : معجم المصطلحات الصوفية : 263؛ فصوص الحكم :2/ 566.

(2) ينظر : الرسالة القشيرية :314 – 316.

(3) ينظر : المعجم الصوفي :489.

(4) ينظر : المعجم الصوفي :492.

(*) محمد عبد الدائم بن محمد أبو المعالي ناصر الدين المعروف بابن بنت الميلق (731 – 797 ه) ويختصر فيقال : ابن الميلق، قاض مصري شافعي المذهب شاذلي الطريقة، واعظ بليغ، ينظر: الاعلام : 8/ 188.؛المعجم الصوفي :493.

الذي لايموت))[1] في إشارة الى الذوق العام، المدون والذي يتم تداوله عن طريق مقدمات تنتهي الى نتائج متشابهة، والذوق مهم في تحديد دوام الصحو أو السكر، البسط أو القبض، الهيبة أو الإنس، وبعد ان يتم له الذوق يحصل له الشرب فيتنعم بما يرد على قلبه من أنوار تجليات الحق سبحانه والكرمات التي تلقى عليه، وقد قال في هذا المعنى[2]:

شربت كأساً على ذكراك صافية ... فما يعلل فيك القلب تعليل
فما وجدت لشيء عنك لي شغلاً ... لاعشت إن قلت اني عنك مشغول

((فالذوق ابتداء الشرب))[3] والاستغراق في الشرب يورث الري الذي هو غاية كل مقام[4] فيصيبه الدهش ويذهب حسه ويزداد وله وتحيره فيسكر بأنوار التجليات فإن حقائق العارفين إذا شاهدت جمال الحضرة آنست وانبسطت، والبسط حال يسع الأشياء ولا يسعه شيء، والإنس أتم من البسط، فهو فرح وسعادة تملأ القلب بلقاء الله سبحانه، يصل اليه معتمداً على الله مستعيناً وساكناً به واليه، والعبد إذا كوشف بنعت الجمال حصل السكر وطابت روحه وهام قلبه وانتشى لمطالعة تجليه في الاعيان[5].

وهنا تشتغل آلية فارماكون الشطح، فحين تستغرق النفس بمطالعة السر وتذهب عن الاعراض والاعواض يتكشف امامها عالم الأمر، فتدنو من سرائر الربوبية، فتغشاها الانوار التي تحول بين البصيرة والشهود، وكما ان الشمس تجعل الرؤية ممكنة، فإن اقترابها من العين يجعلها تصاب بالعمى فكذا انوار الشهود تضلل البصيرة حتى تسكن النفس، حتى يعقب هذا السكر صحو ((الصحو عن القوم رجوع الى الاحساس بعد الغيبة بوارد قوي واعلم

---

(1) أبو يزيد البسطامي –المجموعة الصوفية الكاملة :93.

(2) اللمع :449. وينظر :معجم مصطلحات الصوفية :140.

(3) اللمع :449.

(4) ينظر :المعجم الصوفي : 647.

(5) ينظر : رسائل ابن عربي، كتاب الجمال والجلال :25؛ شفاء السائل لتهذيب المسائل، ابن خلدون، نشر وتعليق –الأب أغناطيوس عبده خليفي اليسوعي :92؛ المعجم الصوفي :898؛ الرسالة القشيرية : 134 – 14؛ شعر عمر بن الفارض–دراسة في فن الشعر الصوفي، د. عاطف جودة نصر :135.

انهم قد جعلوا في حد السكر أنه وارد قوي وكذلك الصحو أنه وارد قوي وماقالوا أنـه قـوي وذلك أن المحل الموصوف بالسكر والصحو لهذين الواردين مع استوائهما في القـوة فيتمانعـان بل وارد السكر أولى فإنه صاحب المحل فله المنع ولكن لا يتمكن لـورود وارد علـى محـل إلا بنسبة واستعداد من المحل)) [1].

ويطلب بتلك النسبة أو الاستعداد ذلك الوارد المناسب وان تـساوت الـواردات فـإذا جاء الوارد وفي المحل غيره، وجد النسبة والاستعداد يطلبه حكم عليه وازال عنه حكم الـوارد الاخر الذي كان فيه، لا لقوته وضعف الاخـر بـل للنـسبة والاسـتعداد واعلـم انـه لايكـون صحو في هذا الطريق الا بعد سكر[2]، فالسكر من واردات الجمال وحين يتمكن هذا الـوارد من نفس الصوفي يعالجه وارد الجلال بهيبته، وحقائق العـارفين إذا شـاهدت الجـلال هاجـت من عظمة ما تجلى لها من جلال الحضرة[3] والجلال والجمال مما أعتنى بهما المحققون العـالمون بالله من اهل التصوف، وعلى حسب حالهم كان مقالهم، وهما وصفان ذاتيـان لله[4] وينقـسم الجمال على:

1- مطلق، ينفرد فيه الحق تعالى.

2- مقيد وهو على قسمين:

أ- كلـي، وهـو نـور قدسـي فـائض مـن جمـال الحـضرة الالهيـة، سـرى في سـائر الموجودات علواً وسفلاً ظاهراً وباطناً.

ب- جزئي، نور علوي يمنح للنفس الانسانية عند إدراك الصور الجميلة[5].

(1) الفتوحات المكية : 2/ 546.

(2) ينظر : رسائل ابن عربي، كتاب الجمال والجلال :25؛ المعجم الصوفي :1122.

(3) ينظر : رسائل ابن عربي، كتاب الجمال والجلال :25؛ شعر ابن الفارض :187.

(4) ينظر : رسائل ابن عربي، كتاب الجمال والجلال :25.

(5) ينظر: مشارق انوار القلوب : 42، 44، 118.

والجلال من صفات العظمة والكبرياء، كما ان هناك جمالا مطلقا انفرد به الحق تعالى، وهناك جلال مطلق ليس لمخلوق في معرفته حضرة أو شهود، وهو نعت من نعوت الجبروت بقهر وغلبة[1].

فالصوفي بعد أن ترقى من صحو الفرق (الذوق، الشرب، الري) وتلون في السكر بين لائحة وبارقة، أصبح قريباً من المحو وفناء الرسوم وذهاب معالم هيكله الروحي وتجاوز معالم بشريته وصفاته، لانبساط اساريره وغياب حسه لاح له صحو الجمع وتمكن من تلون سكره، ولمعت له بوارق الجلال فيما هو مستهلك بالجمال، فمن الصعب حينها التمركز حول الصوت (Phonocentersim) ونسبه الى قائله بالكلية فيما هو واقع في محو أوصافه وقبض بسطه وقهر أنسه بهيبته، وكلامه لا يتصل بمرجعية تتقصد التوصيل أو التعبير ولا حتى التوصيف في لحظات ذهوله؛ بل هي حضرات الهية تجلت في خطرات انسانية، فلا مركزية لها في الصوت؛ لأنها مشتته، والنطق لم يكن لأجل البيان قدر كونه اثراً لإستفراغ كثافة حضور التجليات الالهية، حتى يكون حيود روحه قوياً لمحو صفاته وافعاله، فيشطح لاضطراب سره وعدم قدرته على الاستمرار مابين صحو ومحو، لينطق بعبارات في ظاهرها صفات الجلال من قبض وهيبة، فيما تطوي تحتها الجمال من انس ورغبة؛ لأن صوت الصوفي في شطحه ليس فيه حظ من العبارة ولا الاشارة؛ بل اشارة الاشارة ومانطقه من كلماته لاتتركب وفق مبدأ الهوية.

والتمركز حول الصوت لا يعني لنا حضوراً للمتكلم، فضلاً عن غياب الكينونة المتعالية المرتبطة بالصوت، أو حين يشير الصوت اليها لكنه ينطلق من الذات المستشعرة لعوالم المطلق الباطنة فيه. يتبع اثار المطلق في الوجود النسبي وان كانت على نحو ميتافيزيقي، إلا أن بنيته العلاماتية لاتقل عن أي نص ((واللغة الصوفية تدور حول مراكز متعددة ومركز رئيس ومع هذا لاتنشيء لنفسها تمركزات مسبقة مصادرة للمعنى، فلغته تتضمن التجاوز والاختلاف ومحو اثر وبقاء اثر مرجأ أو معنى غائب ومفهوم مشتت في الفراغ أو

[1] ينظر : رسائل ابن عربي، كتاب الجمال والجلال :26.

المطلق))[1]، فالصوت بالنسبة للصوفي في حالة الشطح لايمثل خاصية انسانية بحته تعبر عن غرض مقصود في نية المتكلم إيصاله للاخر المخاطب ! فهذه العبارات تظهر خاصيتها التواصلية في أنها تنتمي الى ذاكرة جماعية تواطآت على صيغة عقدية اكتسب صفة الشمول والتداول في معرفة دلالة كل كلمة، لكن الداء مسكون فيها وكأنها لغة جديدة (Neologism) تسعى الى تأسيس ذاكرة جديدة تروغ عن الارشفة والتدوين وان تكون مرجعاً قاراً بعيداً عن صيغها المتداولة وهذا ما لا يتم التوصل اليه إلا بالوجد، الذي لا تقع على كيفيته العبارة، لأنه مكاشفات من الحق، وأوله رفع الحجاب، وحضور الفهم، وملاحظة الغيب، ومحادثة السر، وفناء الصوفي عن نفسه، حتى يرتفع مع اهل الخصوص ويجد ما كان عنده عدماً[2] فمن بنى فهمه للشطح متمركزاً حول الصوت وقع في فهم مضلل، فإذا كان الصوت يمتلك قوة الهيمنة على الروح ويؤثر على العقل لحده الأشياء[3]، والطابع القدري (Factum) للكتابة الصوتية هائل حتى انه يتحكم في كل ثقافاتنا ما دفع سوسير الى أن ينطلق من الصوت حين أراد أن يؤسس مشروع اللغويات العلمية محدداً الكلمة المنطوقة من تمثل موضوع اللغويات[4]، فالصورة الصوتية للغة تمارس سلطة كبيرة من خرق واجتذاب وخطف رغم إنه لا يرى، إلا أنه يحقق اعمالا الهية بحق، يقدر أن يهدىء الروع ويطرد الحداد، يبعث الفرح ويزيد من الرأفة[5] وبرغم كل هذه الأمكانيات للصوت إلا أنه يحيد عن هيمنة من خرق وخطف حين يتمثل فيه الشطح.

فأبو يزيد وصوته الذي أنبأنا بشطحاته كانا على طرفي نقيض! رغم ان هذا لايعني (أبو يزيد البسطامي)؛ لأنه لا سلطة له على نفسه حين صحوه او محوه، فينطق بما يقع فيه، ليكون الصوت حضوراً واصلاً يتطابق فيه الفكر مع الحقيقة وهذا ما تبدى للمعترضين على

---

(1) نقد / تصوف، شريف هزاع شريف : 211.

(2) ينظر : اللمع : 375 – 376؛ الرسالة القشيرية : 122 – 125.

(3) ينظر : دليل الناقد الأدبي : 136.

(4) ينظر : في علم الكتابة :102.

(5) ينظر: صيدلية افلاطون:71.

شطحات (أبو يزيد البسطامي)، ((فالبصمة النفسية)) [1] التي عكسها الصوت تم النظر اليها على انها تطابق حقيقة افكارها، وكأن المتكلم يمتلك ارادة القول لغرض إيصال الفكرة التي تعتمل فيه، فيما هو مسلوب بتجليات الحضرة التي فطن اليها الجنيد قبل غيره، وهو شيخ الطائفة الصوفية البغدادية فقد ((فسر الجنيد رحمه الله شيئا قليلاً من شطحات (أبو يزيد البسطامي)رحمه الله، والعاقل يستدل بالقليل على الكثير.. قال الجنيد رحمه الله: الحكايات عن (أبو يزيد البسطامي)مختلفة، والناقلون عنه فيما سمعوه مفترقون، وذلك والله اعلم، لاختلاف الاوقات الجارية عليها فيها، ولاختلاف المواطن المتداولة بما خص منها، فكل يحكي عنه ما ضبط من قوله، ويؤدي ما سمع من تفصيل مواطنه.. وكان من كلام (أبو يزيد البسطامي)رحمه الله، لقوته وغوره وانتهاء معانيه، مغترف من بحر انفرد به، وجعل ذلك البحر له وحده.. ثم إني رأيت الغاية القصوى من حاله، يعني من حاله، يعني من حال (أبو يزيد البسطامي) رحمه الله، حالا قلّ من يفهمها عنه أو يعبر عنها عند استماعها، لأنه لا يحتمله إلا من عرف معناه وادرك مستقاه، ومن لم تكن هذه هيئته عند استماعه فذلك كله عنده مردود.. رأيت حكايات (أبو يزيد البسطامي) رحمه الله، على مانعته ينبيء عنه: إنه قد غرق فيما وجد منها وذهب عن حقيقة الحق، إذا لم يرد عليها، وهي معانٍ غرقته على تارات من الغرق، كل واحد منها غير صاحبتها.. أما ما وصف من بدايات حاله فهو قوي محكم، قد بلغ منه الغاية، وقد وصف اشياء من علم التوحيد صحيحة، إلا أنها بدايات، فيما يطلب منها المرادون لذلك)) [2].

يمتلك الصوت كثافة حضور تتجلى في شطحات (أبو يزيد البسطامي)التي يكون التواصل معها باستدعاء تلك الكثافة الغائبة في النص المكتوب، وإذا ما كانت الكتابة متهمة بأنها تسلب كيان المتكلم وإنها صورة ثانية للتواصل وبعيدة عن مناط الادراك البشري[3]، فإن مرحلة التوافق والتزامن التي يخلقها الصوت في مرحلة الشطح حملت هذه الأوصاف

(1) في علم الكتابة :153.

(2) اللمع : 459 – 460.

(3) ينظر : مقدمة في النظرية الأدبية : 142.

الكتابية، فهي لم تعط حضوراً لكيان المتكلم بوصفها الصورة المثالية للتواصل والادراك قدر أنها كانت تخلق نوى دلالية تفكك مدلولاتها وتزعزع ثقة المتكلم بنفسه، حين تشير الى ضرب النسق التداولي وتنصل من تبعيتها للعرف المتمركز حول حقائقه المطلقة المبنية على أساس ثنائي يضمن هيمنة احدهما على الاخر؛ لأن العلاقة بين الله سبحانه وتعالى والانسان قائمة على تبعية وعبودية الثاني / الانسان، للأول / الله سبحانه وتعالى، فالصوفي (أبو يزيد) حين أراد أن يتجاوز هذه الثنائية ليس بقصد التنكر لهذه العلاقة، قدر تأثيثه لعلاقة تتجاوز السائد وهو في حضرة دائمة، ((فكل نسبة بين الحق والخلق تؤلف حضرة)) [1] فالنسبة دائمة التغير؛ لأن العبودية مرهونة على قدر حضورها في الحضرة واستيلاء ذكر الحق عليه، فبقدر غيابه عن الخلق يكون اتصاله بالحق[2] ((طلقت الدنيا ثلاثاً بتاتاً لارجعة فيها، ثم تركتها وصرت وحدي الى ربي، فناديته بالاستغاثة: إلهي ومولاي ادعوك دعاء من لم يبق له غيرك، فلما عرف صدق الدعاء من قلبي مع الاياس من نفسي، وكان يمنعني من كل عطاء عرفته، حتى ينتهي بأنانيته على غاية فهم الفاهمين، ثم يفهمني طلبه بلا كيف حين لا اله الا الله، فمنَّ عليَّ العطايا دهراً، ثم اخرجني منها الى ميدان التوحيد، ثم ارتعني في فسحات ربوبيته، وبهاء ذاتيته، فقال: ياعزيزي كن قدرتي وآياتي وصفتي في ارضك، نوراً في كونك، ومناراً في خلقك، ثم البس علي ستور أنواره فغطاني بستوره، وانارني بنور ذاته، فقال: ياحجتي، فقلت: أنت حجة نفسك، لاحاجة لي في ذلك. وأول ما ورد علي من اجابة هذا الدعاء ان انساني نفسي بالكلية، ونصب الخلائق بين يدي مع اعراضي عنهم)) [3]، فأبو يزيد قد اخذ العبارات بلسان لايعقل وخطاب لايفهم، فإذا رد خطابه، يقال له: قلت؟ فيقول: خطابي لا يحكى ! فيقال: لأنه لم يسمع ما حُكي له! فيقال له: أعد خطابك الذي قلته؟ فيقول: حتى اعود الى حضرته أو يدعوني هو! [4]، جدلية روحية تتغيا المطلق غاية وهي تعلم صعوبة مرادها الذي لا ينضبط وفق أية قراءة روحية أو وجدانية.

---

(1) المعجم الصوفي :325. وينظر: معجم الفاظ الصوفية :124.

(2) ينظر : الرسالة القشيرية :134.

(3) أبو يزيد البسطامي – المجموعة الصوفية الكاملة :49 – 50.

(4) ينظر : رسائل ابن عربي، كتاب التجليات :357.

الخاتمة

حاول الكتاب أن تفكك منظومة معرفية قائمة على الاستبطان والمشاهدة في تأثيث محمولها المعرفي، لتصل الى النتائج الاتية:

- لايمثل النص الصوفي هامشاً نحاول الإعلاء من شأنه على حسب النص الديني بوصفه مركزاً؛ لأننا نعي خطورة تطبيق المناهج الحديثة على النصوص الدينية المقدسة، ودريدا نفسه يعترف بأن لكل ثقافة سياجاتها الخاصة بها التي تلزم التفكيك بأن يتعامل معها وفق مقتضيات تلك الخصوصية.
- فحص النص الصوفي في ضوء التفكيك ليس محاولة لقلب ثنائية نص ديني / نص صوفي، إلى نص صوفي / نص ديني!؛ لأننا لانقر بوجود هذه الثنائية، فالنص الصوفي نص مصاحب للنص الديني يظهر بعد وجود أي دين، كالنص الصوفي اليهودي والمسيحي مثلاً.
- إن الخيال الباعث للنص الصوفي يختلف عن الخيال الباعث للنص الأدبي، فالخيال الصوفي متداخل مع كل الحقائق مشكلاً عالماً وسطا وحقيقة برزخية، بين عالم المعاني المجردة وعالم المحسوسات.
- الخيال الصوفي طاقة وقوة ذات بعد حقيقي وواقعي تسعى إلى التحقق في الحس بشكل دائم وأبدي بانتمائه إلى عالم له مقاييس وحقائق خاصة به، فيما الخيال الأدبي هو قوة مستودعة داخل الانسان لها القدرة على تصور معان ليس لها في عالم المحسوسات من وجود.
- إن غائية النص الصوفي تختلف عن غائية النص الأدبي، إذ يسعى النص الصوفي إلى السمو بالنفس وفق مرتسمات دينية محددة كالفقر والرضا والتوكل والتوبة، فيما النص الأدبي يتغيا تهذيب الطبع، والتسلية، والتأثير في القارئ.
- لا وجود لمؤسسة يعمل تحتها النص الصوفي ممثلاً لأحد أبعادها الايديولوجية، النص الصوفي إنقياد فردي يختطُّ معارجه الروحية بنفسه، واعياً بأن كل معرفة، أو حضور

لأي شيء، يعرض للروح أثناء معارجها يمثل حجاباً، فكيف يلتفت للغة التي تمثل هي الأخرى حجاباً يجب تجاوزه.

- الطابع الجمالي للغة الصوفية ليس نابعاً من اختيار الصوفي بل هو نتاج تجربته الروحية وأنوار حقائقها.
- إن الصورة البلاغية في النص الصوفي خيال يتخلق فيه الكائن بالممكن دون غيرية احدهما على الاخر.
- إن استدعاء هذه الصورة إلى المخيلة لا يكون بأدوات تقنية (كالتشبيه او الاستعارة)، بل انها تتكشف عن طريق الذوق، وتعاين وفق الحدس القائم على استبطان المعنى.
- يختلف قارئ النص الصوفي عن قارئ النص الأدبي، فقارئ النص الصوفي يجب أن يتعامل مع النص الصوفي كتجربة معيشة في ذاته، إذ لا حظّ له من الكلمات الا رسومها، ولكن معانيها يجب أن يشكلها هو ويتفاعل معهما، وهو ما يتطلب استعدادا روحياً مسبقاً يختلف عن استعداد قارئ النص الأدبي .
- اللغة في النص الصوفي مظلله، على الرغم من معرفتها بعجزها إلا أنها تفرض نفسها على الصوفي، فيما اللغة في النص الأدبي منتجة وفي حالة ألفه مع الأديب وهو دائم الاستدعاء لحضورها باختياره، فيما الصوفي باضطراره!.
- إن المعرفة في التصوف والتفكيك غير قارة،ولا تطمئن الى اي دلالة؛ لأنها تبقى في حالة ارجاء مستمرة.
- إن الوصول إلى الحقيقة في التصوف متغير، لما يتمتع به الصوفي من خصوصية وفرادة، كذلك الحال في الحقائق التي يروم كشفها التفكيك فهي تعتمد على القارئ وآلية مقاربته للنص.
- -إن التراتب العنيف للثنائيات ليس له حضور في التصوف الذي تتصالح فيه كل الثنائيات،فليس هناك بعد أو قرب، خير أو شر، حق أو باطل؛لأن الذات مفقودة بحضورها،وحاضرة بفقدانها،فهو كون متصالح الأضداد، كما التفكيك الذي يسعى

ليس للوصول الى قلب تراتب الثنائيات فقط! بل لإيجاد مفهوم أحادي الوجود ثنائي النزعة، كالفارماكون مثلا.

- إن العلامة اللغوية في التصوف إشارة حرة، لا تمتلك القدرة على نقل الحال الصوفي.
- ان تجربة (أبو يزيد البسطامي) تمتلك عمقا روحيا صاحب نظرية الفناء في التصوف الاسلامي، تلك النظرية التي تمحى فيها رسوم عالم الشهادة وتقوم نيابة عنها عالم الملكوت، فكلما ارتفعت صفة بشرية حلت محلها صفة علوية.
- التأثيث البلاغي لنصوص(أبو يزيد) لا يتكىء على استخدام النظام البلاغي المتداول؛ لأن الصوفي إذا انشغل باللغة / البلاغة سقط من عين الوحدانية.
- عمق لغة الصوفي وجماليتها تنهض بناء على مقامات سماوية وتجليات الهية.
- إن الأثر الصوفي تجاوز الأثر التفكيكي، فالأثر التفكيكي يقع في الفكر، فيما الفكر والروح يتداعيان سوية للوصول إلى الأثر الصوفي.
- النص الصوفي ليس جاهزاً للقراءة في كل حين كما هو حال النصوص الأدبية، إذ يشترط استعدادا روحيا مسبقا، فمن خفتت روحه تفلتت منه المعاني وظل حبيس اوهاومه.
- إن نظرية الكوانتم وارضيتها العلمية ساعدت مفهوم الشطح في كشف كثير من غيب هذه العملية وتعاليها، فالمجهول الكامن في هذه النظرية العلمية ونسبة الخطأ المحتمل فيها جعل الشطح والتفكيك يفتحا أبواب المجهول كثيرا.
- رسمنا من خلال هذه النظرية العلمية ارضية تعي ثباتها في اللحظة التي تنقلب عليها، وقد سبق(بلانك 1900م) المناهج الأدبية المعاصرة بدءا من البنيوية في الاهتمام بجزئيات النص بعد أن كان اهتمام النقاد منصبا على الظروف النفسية والاجتماعية والتاريخية بوصفها بنى كبرى وثابتة دون غيرها .
- إن السلوك المزدوج للضوء، هو نفسه السلوك الذي يتسم به التصوف، فلغته لغة إذهان وليست لغة أعيان، مما يعني انها تسلك سلوكا مزدوجا، في عالم صوفي متغير ساكن، فيما حروف هذه اللغة قائمة في العالم العياني الحسي (ثابتة)، وهو المسعى

نفسه الذي يسعى اليه التفكيك بمفاهيمه (فالتكرارية والفارماكون والانتشار والأثر الاصلي) مفاهيم تسعى الى كشف أحد طيات النص مع سعيها المستمر الى تجاوزها.

- إن نظرية الحيود العلمية قد قربت من الأذهان اشكالية الدال والمدلول في المشهد الصوفي، فيما تمتلك اللغة طاقة ثابتة.
- كثافة المعاني الصوفية تعاني حيودا مستمرا يجعل من الصعوبة بمكان التعلق بها0
- لا وجود للأثر النقي في نصوص (ابو يزيد) وكما ذهب الى ذلك التفكيك، إذ إن الأثر الصوفي يطبع نفسه بالاحالة على الاخر المتخفي فيه.
- نستطيع القول إن الشطح الصوفي هو (كوانتا) تقوم حقيقته على نفي نفسها (حادثة غير مكتملة) تجسدت في لغة تدعي لنفسها حق الاكتمال.
- إن ظهور مفهوم الاخ(ت)لاف كان نتيجة مقاربة فكرية للاَحتمية الكوانتيمية، كما كان ظهور الملاحظ في الكوانتم سبق ظهور القارىء في النقد، لذا فمعرفة آلية اشتغال هذه الفيزياء ضروري لمن أراد أن يشتغل وفق المناهج النقدية الحديثة.

قائمة المصادر والمراجع

1- الكتب:

أ:

- أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة ويليها كتاب تأويل الشطح، تحقيق وتقديم: قاسم محمد عباس، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط1، 2004.
- الاحتمال والازاحة، محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم – الجزائر، منشورات الاختلاف – بيروت، ط1، 2008.
- إحياء علوم الدين، أبو حامد الغزالي، مكتبة عبد الوكيل الدروبي، دمشق، د. ط، د. ت.
- الاختلاف والتكرار، جيل دولوز، ترجمة- د. وفاء شعبان، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2009.
- أدلة معتقد أبي حنيفة الاعظم في أبوي الرسول (ص)، علي بن سلطان محمد القاري،تحقيق-مشهور بن حسن بن سليمان، مكتبة الغرباء الأثرية، المدينة المنورة، ط1، 1993.
- إرشاد العقل السليم إلى مزايا القران الكريم، محمد بن محمد أبو السعود، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت.
- الازاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، محمد شوقي الزين، الدار العربية للعلوم –بيروت، منشورات الاختلاف- الجزائر، ط1، 2008.
- أساسيات الفيزياء، بوش، ترجمة- سعيد الجزيري_محمد امين سليمان، القاهرة، ط3، 1988.
- الاشارات والتنبيهات، أبو علي بن سينا، تحقيق- د. سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1983.

- إشكالية المصطلح النقدي في الخطاب العربي الجديد، د. يوسف وغليسي، الدار العربية للعلوم – منشورات الاختلاف، الجزائر-بيروت، ط1، 2008.
- إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هيدجر، إبراهيم أحمد، الدار العربية للعلوم – بيروت، منشورات الاختلاف- الجزائر، ط1، 2006.
- الاعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1980.
- أقدم لك النظرية النقدية، ستيوارت سيم، بورين فان لوون، ترجمة-جمال الجزيري، مراجعة وإشراف وتقديم-إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.
- الانسان الكامل في معرفة الاواخر والاوائل، عبدالكريم الجيلي، تقديم وتعليق- رجب عبد المنصف، مكتبة زهران، القاهرة، 1997.
- إنفعالات، جاك دريدا، ترجمة-عزيز توما، تقديم -إبراهيم محمود، دار الحوار، سوريا، د. ط. د. ت.
- أنوار الحقيقة مباحث في التصوف والسلوك، بديع الزمان سعيد النورسي، ترجمة- إحسان قاسم الصالحي، مطبعة الحوادث، د. ط، 1990.
- إيقاظ الهمم في شرح الحكم، أحمد بن محمد عجيبة الحسني، دار المعرفة، بيروت، د. ت.

ب:

- -البداية والنهاية، إسماعيل بن علي بن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، د.ط، د. ت.
- البنيوية والتفكيك تطورات النقد الأدبي، س. رافيندران، ترجمة-خالدة حامد، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ط1، 2002.
- البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا، تحرير-جون ستروك، ترجمة د. محمد عصفور، عالم المعرفة (206)، المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب، الكويت، 1996.
- البيان والتبيين، أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، دار صعب، بيروت، ط1، 1968.

ت:

- تاج العارفين، الجنيد البغدادي، دراسة وجمع وتحقيق-د. سعاد الحكيم، دار الشروق، القاهرة، ط3، 2007.
- تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى الحسيني الزبيدي،تحقيق- علي هلالي، مراجعة- عبدالله العلايلي- وعبد الستار احمد فراج، مطبعة حكومة الكويت، د.ط، 1966.
- تاريخ بغداد مدينة السلام، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، د. ت.
- تاريخ الفلسفة، اميل برهييه، ترجمة-جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1982.
- التبصير في الدين وتميز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين، طاهر بن محمد الاسفراييني، تحقيق-يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط1، 1983.
- التصوف الثورة الروحية في الاسلام، د. أبو العلا عفيفي، دار المعارف، الاسكندرية، ط1، 1963.
- تطور علم الطبيعة، البرت انشتاين - ليبولد إنفلد، ترجمة- د. محمد عبد المقصود – د. عطية عبد السلام عاشور، ترجمة-د. محمد عبد المقصود_د. عطية عبد السلام عاشور، وزارة المعارف العمومية، د.ط، القاهرة.
- التعرف لمذهب أهل التصوف، أبو بكر محمد الكلاباذي، تحقيق: د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي، دار الكتاب العربي، 1960.
- التعريفات، علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق-إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، د. ط، 1985.
- تفسير البحر المديد، أحمد بن محمد بن عجيبة، تحقيق-عمر أحمد الراوي دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2005.

- تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ناصر الدين أبو سعيد عبد الله البيضاوي، تحقيق-عبد القادر عرفات، بيروت، دار الفكر، 1996.
- تفسير التحرير والتنوير، محمد بن الطاهر بن عاشور، الدار التونسية للنشر، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان، د. ت.
- تفسير الدر المنثور في التفسير المأثور، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، د. ط، 1983.
- تفسير روح البيان، إسماعيل حقي البروسوي، المطبعة العثمانية، استانبول، د. ط، د. ت .
- -التفكيكية إرادة الاختلاف وسلطة العقل، عادل عبد الله، دار الحصاد للنشر والتوزيع والطباعة – دار الكلمة للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2000.
- التفكيكية دراسة نقدية، بيير ف. زيما، تعريب-أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1996.
- التفكيكية النظرية والتطبيق، كريستوفر نورس، ترجمة – رعد عبد الجليل جواد، دار الحوار، اللاذقية، ط2، 1996.
- تكوين العقل العربي، محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية،ى بيروت، ط8، 2002.
- تلبيس إبليس، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن الجوزي، مكتبة الدعوة الاسلامية، القاهرة، ط2،1368هـ.
- التوقيف على مهمات التعريف، محمد عبد الرؤوف المناوي، تحقيق- د. محمد رضوان الداية، دار الفكر المعاصر-بيروت، دار الفكر-دمشق، ط1، 1410هـ.

ح:

- حلية الأولياء، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الاصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1405هـ.

خ:

- الخصائص، أبو الفتح عثمان بن جني، تحقيق-محمد علي النجار، عالم الكتب، بيروت، د. ط، د. ت.
- الخطيئة والتكفير من البنيوية إلى التشريحية، د. عبد الله محمد الغذامي، النادي الأدبي الثقافي، السعودية، ط1، 1985.
- خمسون مفكراً أساسياً معاصراً-من البنيوية إلى مابعد الحداثة، جون ليشته، ترجمة: د. فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008.

د:

- دستور العلماء أو جامع العلوم في إصطلاحات الفنون، القاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الاحمد نكري، تحقيق-حسن هاني فحص، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000.
- الدعاء، أبو القاسم سليمان بن احمد الطبراني، تحقيق- مصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1413هـ.
- الدلالات المفتوحة، د. أحمد يوسف، الدار العربية للعلوم – الجزائر، منشورات الاختلاف – بيروت، ط1، 2005.
- دليل الناقد الأدبي، د. ميجان الرويلي –د. سعد البازعي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط2، 2000.
- دين الانسان، فراس السواح، دار علاء الدين، دمشق، ط4، 2002.

ر:

- الراموز على الصحاح، محمد بن سيد حسن، تحقيق- د. محمد علي عبد الكريم الرديني، دار أسامة، دمشق، ط2، 1986.
- ربيع الفكر اليوناني، عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات-الكويت، دار القلم- بيروت، ط5، 1979.

- رسائل إبن عربي، محيي الدين أبو عبد الله بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الطائي الحاتمي، تقديم-محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 2002.
- الرسالة القشيرية في علم التصوف، أبو القاسم عبد الكريم بن هوزان القشيري، تحقيق ودراسة-هاني الحاج، المكتبة التوفيقية، القاهرة، د. ط، د. ت.
- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع الثاني، أبو الفضل محمود الالوسي، دار أحياء تراث العربي بيروت، د. ط، د. ت.

س:

- سر الاسرار ومظهر الانوار فيما يحتاج اليه الأبرار، عبد القادر بن موسى الجيلاني، تحقيق-أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2007.
- سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تحقيق-شعيب الارناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط9، 1996.

ش:

- شذرات الذهب، العماد الحنبلي، تحقيق-لجنة إحياء التراث العربي، دار الافاق الجديد، بيروت، د. ت.
- شطحات الصوفية، د. عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات، الكويت، ط2، 1976.
- شعر عمر بن الفارض، دراسة في فن الشعر الصوفي، د. عاطف جودة نصر، دار الاندلس، بيروت، ط1، 1982.
- الشعرية البنيوية، جوناثان كلر، ترجمة-السيد إمام، دار شرقيات للنشر والتوزيع، ط1، 2000.
- شفاء السائل لتهذيب المسائل، أبو زيد عبد الرحمن بن خلدون، نشر وتعليق الأب أغناطيوس عبده خليفي اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، د. ت.
- الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية، طاشكبري زاده، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، 1975.

ص:

- صفوة الصفوة، عبد الرحمن بن علي محمد أبو الفرج، تحقيق-محمد فاخوري-محمد رواسي قلعة جي، دار المعرفة، بيروت، ط2، 1979.
- الصوت والظاهرة، جاك دريدا، ترجمة- د. فتحي إنقزو، مركز الثقافة العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005.
- صور دريدا ثلاث مقالات عن التفكيك، جايتريا سبيفاك – كريستوفر نوريس، إختيار وترجمة- حسام نايل، مراجعة تقديم – ماهر شفيق فريد، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، د. ط، 2002.
- صيدلية أفلاطون، جاك دريدا، ترجمة – كاظم جهاد،سلسلة لزوميات المقال، دار الجنوب للنشر، تونس، 1998.

ط:

- طبقات الصوفية، أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين السلمي، تحقيق-مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 2003.

ع:

- عصر البنيوية من ليفي شتراوس إلى فوكو، أديث كيرزويل، ترجمة-جابر عصفور، دار آفاق عربية، بغداد، د. ط، 1985.
- علم اللسانيات الحديثة، د. عبد القادر عبد الجليل، دار صفاء، عمان، ط1، 2002.
- علم اللغة العام، فردينان دي سوسير، ترجمة- د. يوئيل يوسف عزيز، مراجعة- د. مالك يوسف المطلبي، دار افاق عربية، بغداد، د.ط، 1985.
- العقل الصوفي في الاسلام، علي شلق، دار المدى، بيروت، ط1،1985.
- العمى والبصيرة، مقالات في بلاغة النقد المعاصر، بول دي مان، تحرير – فلاد غوزيتش، ترجمة – سعيد الغانمي، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، د. ط، 2000.

- عوارف المعارف، الأمام شهاب الدين أبو حفص عمر السهروردي، ضبط وتصحيح محمد عبد العزيز الخالدي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1999.

ف:

- الفتوحات المكية، محي الدين بن عربي، دار الكتب العربية الكبرى، مصر، د.ط. 1329هـ.
- الفرق بين الفرق، عبد القاهر بن طاهر البغدادي، دار الافاق، بيروت، ط4، 1980.
- فصوص الحكم، محي الدين بن عربي، تعليق – د. أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربية، بيرلاوت، د. ط، 2002.
- فلاسفة يونانيون من طاليس إلى سقراط، د. جعفر آل ياسين، مكتبة الفكرالعربي، بغداد، ط3، 1985.
- فلسفة العلم الصلة بين العلم والفلسفة، فيليب فرانك، ترجمة- د. علي علي ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت،ط1، 1983.
- فلسفة الفيزياء، ماريو بونج، ترجمة – حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، د. ط، 1984.
- الفلسفة والعلم، مراجعة وتقديم- عبد الأمير الاعسم، بيت الحكمة، بغداد، ط1، 1999.
- الفلسفة والعلم ومنطق البحث العلمي لعلوم الفيزياء، د. مؤيد عزيز أحمد العبيدي، وزارة التعليم العالي والبحث العلمي – جامعة الموصل، 2009.
- الفلسفة اليونانية قبل ارسطو، د. حسام الدين الالوسي، دار الحكمة، بغداد،1990.
- فن الشعر، ارسطو طاليس، ترجمة وشرح وتحقيق-د. عبد الرحمن بدوي، دار الثقافة، بيروت، 1973.
- في التصوف الاسلامي، د. حسن الشافعي – د. أبو اليزيد العجمي، دار السلام، القاهرة، ط1، 2007.

- في التصوف الاسلامي وتاريخه، رينولد أ. نيكولسون، ترجمة-أبو العلا عفيفي، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ، د. ط، 1947.
- في علم الكتابة، جاك دريدا، ترجمة وتقديم -أنور مغيث – منى طلبة، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، ط1، 2005.
- الفيزياء والمكروفيزياء، لويس دي بروليه، ترجمة-رمسيس شحاته، مراجعة-محمد مرسي أحمد، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1967.
- فيض القدير شرح الجامع الصغير من احاديث البشير، عبدالرؤوف المناوي،تصحيح-احمد عبد السلام، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، 1938.

ق:

- القاموس المحيط، محمد بن يعقوب فيروز أبادي، مؤسسة الرسالة، بيروت، د. ط، د. ت.

ك:

- كتاب سيبويه، أبو بشر عمر بن عثمان سيبويه، تحقيق-عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988.
- كتاب اخبار الحلاج، ل. ماسنيون – ب. كراوس، مطبعة القلم، باريس، مكتبة لاروز، باريس،د. ت، 1936.
- كتاب الأمتاع والمؤانسة، أبو حيان علي بن محمد التوحيدي، تحقيق- احمد أمين- واحمد الزين، منشورات المكتبة العصرية -بيروت، د.ط، 1953.س
- كتاب المواقف ويليه كتاب المخاطبات، محمد بن عبد الجبار النِّفَّري، تحقيق- آرثر اربري، مطبعة دار الكتب المصرية، 1934.
- الكتابة والاختلاف، جاك دريدا، ترجمة-كاظم جهاد، تقديم-محمد علال سيناصر، دار توبقال للنشر، ط1، 1988.
- كتاب مشارق أنوار القلوب، إبن الدباغ محمد بن عبد الرحمن الانصاري، تحقيق- ه. ريتر، دار صادر، بيروت، د. ت.

- كذب المفتري فيما نسب الى الأمام ابي الحسن الاشعري، علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1404ه.
- كشف الظنون، حاجي خليفة، مطبعة المثنى، بغداد، د. ت.
- كنط وفلسفته النظرية، د. محمود زيدان، دار المعارف، مصر، ط3، 1979.

ل:

- لسان العرب، ابن منظور، تقديم: عبد الله العلالي، تصنيف: يوسف خياط، دار لسان العرب، بيروت، د. ت.
- لسان الميزان، احمد بن علي بن حجر، تحقيق-دائرة المعارف النظامية، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، الهند، ط3، 1986.
- اللغة والتأويل مقاربات في الهرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الاسلامي، عمارة ناصر، منشورات الاختلاف-الجزائر، دار الفارابي-بيروت، الدار العربية للعلوم-ناشرون – بيروت، ط1، 2007.
- اللغة والخطاب، عمر أوكان، أفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2001.
- اللمع في التصوف، أبو نصر السراج الطوسي، تحقيق وتقديم: د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، دار الكتب الحديثة، مصر، ومكتبة المثنى، بغداد، 1960.

م:

- مإذا عن غد، جاك دريدا – إليزابيث رودينيسكو، ترجمة-سلمان حرفوش، قدم له – د. فيصل دراج، دار كنعان، دمشق، ط1، 2008.
- محاولة في أصل اللغات، جان جاك روسو، ترجمة: محمد محجوب، تقديم- د. عبد السلام المسدي، دار الشؤون الثقافية العامة-الدار التونسية للنشر، بغداد، د. ط، د. ت.
- مدخل الى التصوف الاسلامي، د. أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، دار الثقافة، القاهرة، ط2، 1976.

- مدخل إلى فلسفة جاك دريدا، سارة كوفمان – روجي لأبورت، ترجمة: إدريس كثير، عزالدين الخطابي، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط2، 1994.
- مشارق انوار القلوب ومفاتح اسرار الغيوب، ابن الدباغ، تحقيق-هـ. ريتر، دار صادر، بيروت، 1959.
- مشاكل الفلسفة، برتراند رسل، ترجمة- عبد العزيز البسام_محمد ابراهيم محمد، مطبعة الشعب، بغداد، د،ت، 1947.
- مشيخة ابن البخاري، جمال الدين احمد بن محمد بن عبدالله الظاهري الحنفي، تحقيق: د. عوض سعد الحازمي، دار عالم الفؤاد، مكة المكرمة، 1419هـ.
- مصرع التصوف، إبراهيم بن عمر البقاعي، تحقيق-عبد الرحمن الوكيل، الناشر – أحمد عباس الباز، مكة المكرمة، د. ط، د. ت.
- المصطلحات الأدبية الحديثة، د. محمد عناني، مكتبة لبنان – الشركة المصرية العالمية للنشر، ط1، 1996.
- معجم ألفاظ الصوفية، د. حسن الشرقاوي، مؤسسة مختار للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 1987
- المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، د. عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط3، 2000.
- المعجم الصوفي الكلمة في حدود الحكمة، د. سعاد الحكيم، ندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981.
- المعجم العلمي المصور، أصدره قسم النشر بالجامعة الأمريكية بالاتفاق مع دائرة المعارف البريطانية، دار المعارف، القاهرة، د. ط، 1968.
- معجم الفلاسفة – إعداد جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1987.
- المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1979.

- معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، سعيد علوش، دار الكتاب العربي، بيروت، سوشبريس، الدار البيضاء، ط1، 1985.
- معجم لغة الفقهاء، د. محمد قلعجي – د. حامد صادق، دار النفائس للطباعة والنشر، بيروت، ط2، 1988.
- معجم مصطلحات الصوفية، د. عبد المنعم الحفني، دار المسيرة، بيروت، ط1، 1980.
- المعجمية العربية، أبحاث الندوة التي عقدها المجمع العلمي العراقي -18-19شباط – 1992، مطبعة المجمع العلمي العراقي، د. ط، 1992.
- المعجم الموحد الشامل للمصطلحات الفنية للهندسة والتكنولوجيا والعلوم، إتحاد المهندسين العرب، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ط1، 1986.
- معرفة الاخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة، عبدالله إبراهيم-سعيد الغانمي-عواد علي، المركز الثقافي العربي، بيروت – الدار البيضاء، ط1، 1990.
- المعنى الأدبي من الظاهراتية إلى التفكيكية، وليم راي، ترجمة-د. يوئيل يوسف عزيز، دار المأمون للترجمة والنشر، بغداد، ط1، د. ت.
- مفتاح العلوم، أبي يعقوب يوسف بن ابي بكر السكاكي، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط1، 1937.
- المفردات في غريب القرآن، أبو القاسم حسين بن محمد، تحقيق-محمد سعيد الكيلاني، دار المعرفة، بيروت، د. ط، د. ت.
- مقدمة ابن خلدون، ابن خلدون، دار القلم، بيروت، ط1، 1978.
- مقدمة في النظرية الأدبية، تيري ايغلتن، ترجمة-إبراهيم جاسم العلي، مراجعة-د. عاصم إسماعيل الياس، دار الشؤون الثقافية، بغداد، د. ط، 1992.
- مقدمة في ميكانيكا الكم، ماثيوز، ترجمة-أسامة زيد إبراهيم، الدار الدولية للنشر والتوزيع، القاهرة، 1998.
- المقصد الاسنى في شرح أسماء الله الحسنى، محمد بن محمد الغزالي، تحقيق بسام عبد الواحد الجابي، قبرص، ط1، 1987.

- من النسق الى الذات، د. عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم – بيروت، منشوؤات الاختلاف – الجزائر، ط1، 2007.
- مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم الزرقاني، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه. ط2. د. ت.
- مواقع حوارات مع جاك دريدا، هنري رونس-جوليا كريستيفيا-جي سكاربيتا-جان لوي هودبين، ترجمة-فريد الزاهي، سلسلة المعرفة الفلسفية، دار توبقال، الدار البيضاء، ط1، 1992.
- الموسوعة السياسية، تحرير واشراف- د. عبد الوهاب الكيالي- كامل زهيري، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1974.
- موسوعة الفلسفة، عبد الرحمن بدوي، ذوي القربى، طهران، ط1، 2006.
- الموسوعة الفلسفية المختصرة، جماعة من المؤلفين الانكليز، ترجمة-فؤاد كامل و جلال العشري وعبد الرشيد صادق، منشورات مكتبة النهضة، بغداد، 1983.
- الميتافيزيقا جماعة من فلاسفة الاكلز المعاصرين – نشر دي. اف – بيرز –، ترجمة كريم متى، مراجعة: د. كامل مصطفى الشيبي – مطبعة الارشاد. بغداد د. ط،د.ت.
- الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين، محمود رجب، منشأة المعارف، الاسكندرية، 1970.

ن:

- النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف، مصر، ط5، 1973.
- نداء الحقيقة، مارتن هيدجر، ترجمة-عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، 1977.
- نظرة في تطور فلسفة الفيزياء، د. مت ناصر مقادسي، تقديم-د. محمود حياوي حماش، بيت الحكمة، بغداد، ط1، 2002.
- النظرية الأدبية المعاصرة، رامان سلدن، ترجمة-سعيد الغانمي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 1996.

- نظرية التأويل-الخطاب وفائض المعنى، بول ريكـور، ترجمـة – سـعيد الغـانمي، المركـز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2003.
- نظرية الحب والاتحاد في التـصوف الاسـلامي، محمـد الراشـد، الاوائـل، سـويا، ط3، 2006.
- نظرية المصطلح النقدي، د. عزت محمد جـاد، الهيئـة المـصرية العامـة للكتـاب، د. ط، 2002.
- نفح الطيب، أحمـد بـن محمـد المقـري، تحقيـق-إحـسان عبـاس، دار صـادر، بـيروت، ط1،1997.
- نفحات الانس من حضرات القدس، الملا نور الدين عبـد الـرحمن بـن أحمـد الجـامي، تحقيق – محمد أديب الجادر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2003.
- النقد الأدبي الحديث من المحاكاة إلى التفكيك، د. إبراهيم خليل، دارة المـسيرة، عمـان، د.ط، د. ت.
- نقد / تصوف، شريف هزاع شريف، الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2008.

و:

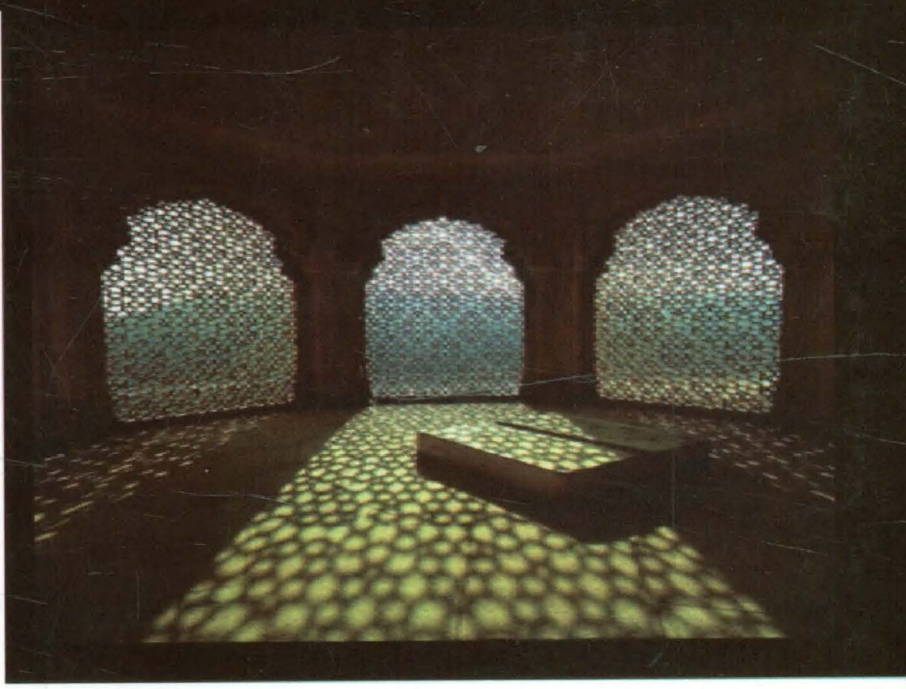
- الوافي بالوفيـات، صـلاح الـدين خليـل الـصفدي، المطبعـة الهاشميـة، دمـشق، د. ط، 1959.
- وفيات الاعيان، ابن خلكان، تقديم-محمد عبد الـرحمن المرعـشلي، دار إحيـاء الـتراث العربي، د. ط، 1997.
- الولاية والنبوة عند الشيخ الاكبر محي الدين بن العربي، علي شـودكيفيتش، ترجمـة-د. أحمد الطيب، دار الشروق، القاهرة، ط1، 2004.

الدوريات:

- الأسماء الأدبية ذوات المغزى، لوقا مانيني:ت – رشا عبد الجبار مهدي، مجلة دراسات الترجمة، بيت الحكمة، بغداد، ع 1، 2007.
- التأويل / التفكيك مدخل ولقاء مع جاك دريدا، هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الانماء العربي – بيروت، ع 54 – 55، 1988.
- تفكيك التفكيك، سامي مهدي، مجلة الموقف الثقافي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ع 6، 1996.
- تفكيك النظم المعرفية، رامان سلدن، ترجمة - سعيد الغانمي، مجلة آفاق عربية، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ع5، 1992 .
- التفكيك نقد المركزية الغربية، جوناثان كلر، ترجمة- سعيد الغانمي، مجلة افاق عربية، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ع5،1992.
- جاك دريدا التفكيك والاختلاف، عبد العزيز بن عرفة، مجلة دراسات عربية، بيروت، ع 11 – س 24، 1988.
- جاك دريدا لعبة الاقنعة البلاغية، سعيد الغانمي، مجلة الطليعة الأدبية، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ع 5-6، 1990.
- جاك دريدا، وكأن نهاية العمل كانت في أصل العالم، مجلة الكرمل، رام الله، فلسطين، ع 151، 2000.
- في منطق ما بعد الحداثة، محمد جمال باروت: مجلة الكرمل، رام الله، فلسطين، ع 52، صيف 1997.
- نحو نظرية اشارية لهوسرل، كيفن موليغان وباري سميث، ترجمة - عائد مطر، مجلة الثقافة الاجنبية، دار الشؤون الثقافية، بغداد، ع4، س29، 2008.

الرسائل والاطاريح الجامعية:

العنوان والاستهلال في مواقف النفري، دراسة جمالية، عامر جميل شامي، رسالة ماجستير، باشراف، الدكتور-ابراهيم الحمداني، مقدمة إلى قسم اللغة العربية، كلية التربية، جامعة الموصل، 2005م.



النص الصوفي

دراسة تفكيكية في
نصوص أبو يزيد البسطامي
نموذجاً

تحاول هذه الدراسة تأسيس منهج نقدي تتواصل فيه التفكيكية بكل قوتها الازاحية لقوة المركز والعقل والميتافيزيقيا مع فيزياء الكوانتم بكل لا يقينياتها واحتمالاتها العلمية لرصد الحال الصوفي وهو ينفذ من حجب اللغة والعقل والاحتمال ، فالتفكيك هو الظاهرة الكوانتمية في الأدب الذي يراوغ بين سطوة السياق وتقادم المعنى .

بعد رحلتي مع (دريدا) و(أبو يزيد البسطامي) أشعر أني كنت أقود رجلين على صفحة جليد في يوم ممطر ، لا أحسب عدد المرات التي وقعت فيها ! لكنني أعرف كم مرة أخذا بيدي !.

Text Of Soufi

Dr Amer Jameel
Shami Al-Rashedy

ISBN 978-9957-70-726-2
9 789957 707262

عالم الكتب الحديث
Modern Books world
للنشر والتوزيع
الأردن - اربد - شارع الجامعة
www.almalkotob.com

تلفون: ٧٢٧٢٢٧٢ ٢ ٠٩٦٢ / فاكس: ٧٢٦٩٩٠٩ ٢ ٠٩٦٢
الرمز البريدي: (٢١١١٠) / صندوق البريد: (٣٤٦٩)
almalktob@yahoo.com

جدارا للكتاب العالمي للنشر والتوزيع
الأردن - العبدلي مقابل عمارة جوهرة القدس

مطبعة حلاوة
Halawa
Printing Press
هاتف: ٧٧٧٥٥٢٥ ٢ ٩٦٢+
فاكس: ٧٢٤٠٥٢٥ ٢ ٩٦٢+